







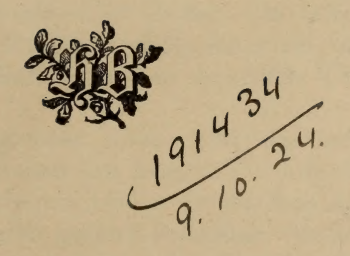
ISRAEL UND AEGYPTEN

DIE POLITISCHEN BEZIEHUNGEN DER KÖNIGE VON ISRAEL UND JUDA ZU DEN PHARAONEN

NACH DEN QUELLEN UNTERSUCHT

VON

LIC. THEOL. ALBRECHT ALT
PRIVATDOZENT IN GREIFSWALD



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1909

BEITRÄGE

ZUR

WISSENSCHAFT VOM ALTEN TESTAMENT

HERAUSGEGEBEN

VON

RUDOLF KITTEL

HEFT 6

„Israel in Aegypten“, der Erzählungskranz von der Einwanderung des Patriarchen Jakob und seiner Söhne im Nillande und von dem Auszug ihrer zum Volk erwachsenen Nachkommenschaft aus dem Haus der Knechtschaft unter Mose, hat von jeher auf den bibellesenden Laien wie auf den bibelforschenden Gelehrten eine besondere Anziehungskraft ausgeübt; vor allem aber seit der Zeit, als das alte Pharaonenreich durch die Entzifferung seiner Schrift und die Erforschung seiner Denkmäler zu neuem Leben erweckt wurde, hat man es sich immer wieder angelegen sein lassen, auch für jene Geschichten des Alten Testamentes den historischen und kulturellen Hintergrund zu ermitteln und so sie selbst in ein neues, helleres Licht zu stellen. Von den vielen Versuchen dieser Art seien hier nur die älteren Werke von Ebers: Aegypten und die Bücher Mose I (Leipzig 1868); durch Gosen zum Sinai (Leipzig 1872) und Brugsch Steininschrift und Bibelwort (Berlin 1891) und die neueren Darstellungen von Heyes: Bibel und Aegypten I (Münster 1904) und Miketta: Der Pharao des Auszugs (in Biblische Studien VIII 2 Freiburg 1903) sowie vor allem von Spiegelberg: Der Aufenthalt Israels in Aegypten (Straßburg 1904) angeführt.

In auffallendem Gegensatz hiezu fand das mindestens ebenso wichtige Thema: „Israel und Aegypten“, d. h. die Frage nach den Beziehungen zwischen beiden in der Zeit, da sie als selbständige Grössen einander gegenüberstanden, bis heute sehr wenig Interesse. Das hatte seinen guten Grund: wie in der Erforschung der Geschichte Israels das Augenmerk unwillkürlich durch die tiefgehenden Einwirkungen der näheren und ferneren Nachbarn in Vorderasien auf die Entwicklung seines staatlichen und kulturellen Lebens angezogen und von der Frage nach den Beziehungen zu Aegypten abgelenkt wurde, so forderten auf der anderen Seite in der jungen aegyptologischen Wissenschaft andere, reichere Perioden als die hier in Betracht

kommende zunächst ein umfassendes, eindringliches Studium. Infolgedessen blieb es bis jetzt zumeist den Gesamtdarstellungen der aegyptischen und israelitischen Geschichte und den Kommentaren zu den alttestamentlichen Schriften überlassen, gelegentlich mit einigen kurzen Bemerkungen zu den zahlreichen Einzelfragen, die jenes Problem umfasst, sich zu äußern; im übrigen kam es nur da und dort zu Detailuntersuchungen ohne grösseren Zusammenhang. Dagegen fehlt, so viel ich sehe, bis heute ein Versuch, die israelitisch-aegyptischen Beziehungen in der Zeit der beiderseitigen Selbständigkeit der Völker, herausgelöst aus den grösseren Zusammenhängen, in ihrem eigenen Zusammenhang darzustellen[1].

Und doch scheint gerade die gegenwärtige Lage der Forschung darauf hinzudrängen, das lange vernachlässigte Problem energischer in Angriff zu nehmen; lehren doch die Funde, die bei den Ausgrabungen in dem unerschöpflich reichen Sand Aegyptens und in den ärmeren Ruinenhügeln Palästinas ans Tageslicht kommen, daß die Wechselwirkungen zwischen dort und hier viel stärker waren, als man nach den literarischen Quellen hätte annehmen können. Mit der wachsenden Einsicht in diese Tatsache wird aber die Aufgabe, in deren Lösung die alttestamentliche Forschung heute ihre dringlichste Pflicht sieht, die Aufgabe, die ganze Geschichte Israels in das Licht der altorientalischen Welt zu stellen, sehr wesentlich verschoben und kompliziert. Hat sich bisher nicht ohne Einseitigkeit der babylonisch-assyrische Kulturkreis in den Vordergrund der Betrachtung gerückt, so verlangt jetzt auch Aegypten eingehendere Berücksichtigung und unparteiische Einschätzung. Auf allen der Forschung zugänglichen Gebieten der materiellen und geistigen Kultur will bei der Frage nach Abhängigkeit oder Selbständigkeit in der Entwicklung Aegypten eben so gut wie Babel in den Kreis der Vergleichung gezogen sein.

Unter den zahlreichen Problemen, die von diesem Gesichtspunkt aus sich ergeben, ist die Frage nach den politischen Beziehungen zwischen Israel und Aegypten sicher nicht das wichtigste, aber doch auch nicht ganz unwesentlich; denn ihre

---

1) Ein von Flinders Petrie vor dem englischen Church Congress 1906 über dies Thema gehaltener Vortrag, über den The Expository Times XVIII No. 2 p. 50—53 im Auszug berichtet, wird kaum als solcher gelten dürfen.

Beantwortung ermöglicht — wenigstens teilweise — einen Einblick in die äußeren Verhältnisse, unter denen innere Wechselwirkungen sich vollziehen konnten, sei es daß die Politik einen hemmenden oder fördernden Einfluß ausübte. Sie zuerst zu untersuchen, empfiehlt sich übrigens auch aus dem Grunde, weil die literarischen und inschriftlichen Quellen für die politische Geschichte immer noch relativ das beste und reichlichste Material liefern.

Ein allgemeiner Überblick über den Umfang und Charakter des hier in Betracht kommenden Quellenmaterials mag die Untersuchung der einzelnen Zeitabschnitte einleiten.

I.

Die Quellen.

Man könnte geneigt sein, einen reichen Schatz von Urkunden über die Beziehungen zwischen Israel und Aegypten vor allem bei demjenigen der beiden Völker zu erwarten, das an Alter und Höhe der kulturellen und politischen Bedeutung den unbestrittenen Vorrang einnimmt, also bei Aegypten. Allein in dieser Erwartung findet man sich völlig enttäuscht: ist Aegypten für die in Frage stehende Zeit — etwa von 1050 bis 550 v. Chr. — überhaupt an historisch wertvollen Denkmälern so arm wie für wenige andere Perioden seiner langen Geschichte, so fehlt es ihm an inschriftlichen Angaben über seine auswärtigen Beziehungen so gut wie ganz.

Verschiedene Gründe wirken zu diesem Ergebnis zusammen[1]. Der wichtigste ist, daß die angegebene Zeit wenigstens in ihrer ersten größeren Hälfte eine Periode des Zerfalls und der Auflösung war. Der glänzende Aufschwung nach außen und im Inneren, den das Pharaonenreich in den Zeiten der 17. bis 20. Dyn. manethonischer Zählung — etwa von 1600 bis 1100 v. Chr. — genommen hatte, war vorbei, die gewaltige Kraftanstrengung, die sich damals vor allem in den asiatischen

1) Vgl. zur folgenden Charakteristik besonders Wiedemann, Aegyptische Geschichte (Gotha 1884) § 14 und Breasted Ancient Records of Egypt (Chicago 1906) I §§ 22ff. und IV §§ 604ff.

Feldzügen der Thutmose und Ramses geäußert hatte, mußte schließlich zur Erschöpfung führen, und wie mit dem Aufhören jener großzügigen Eroberungspolitik die Taten fehlten, die der Verewigung wert erscheinen konnten, so hörten damit auch zugleich die Quellen des Reichtums auf zu fließen, auf denen die Hochkultur der vorhergegangenen Jahrhunderte wesentlich beruhte. Das zeigt sich unmittelbar in einem bedeutenden Nachlassen der Bautätigkeit der Herrscher gegenüber den gewaltigen Schöpfungen der 18. bis 20. Dynastie. Hiemit aber entgeht uns ein Urkundenmaterial, das für jene Glanzzeit eine Hauptquelle der Geschichtskenntnis liefert: die großen Bilder und Inschriften der Tempelwände, die bei aller Phrasenhaftigkeit und oft rein dekorativer Tendenz doch gerade auf die Beziehungen Aegyptens zum Ausland ein so helles Licht werfen[1]. Wie nahe diese Zusammenhänge zwischen Eroberungspolitik, Bautätigkeit und inschriftlicher Bezeugung sind, kann deutlich genug an der einen hochbedeutsamen Ausnahme ersehen werden, die inmitten einer Zeit des Verfalls die Gestalt Scheschonks I. bildet; auf seine Inschrift an der von ihm selbst aufgeführten Mauer des Amontempels in Karnak wird unten einzugehen sein. Jenem allgemeinen Charakter der ganzen Periode ist es aber auch zuzuschreiben, daß selbst von kleineren Denkmälern nur wenige geschichtlich wertvolle erhalten sind. Als die wichtigsten verdienen hier genannt zu werden die auf die Nilüberschwemmungen bezüglichen Inschriften an den Nilmessern, besonders am Quai von Karnak, und die von der Beisetzung der Apisstiere berichtenden Stelen im Serapeum bei Saḳḳâra; die Inschriften dieser beiden Arten ermöglichen wenigstens die chronologische Folge der Dynastien und der einzelnen Herrscher einigermaßen aufzuhellen. Außerdem seien hier vor allem die Stelen der aethiopischen Könige Piʿanchi, Taharḳa und Tanutamon erwähnt, die zumeist in der Hauptstadt des aethiopischen Reiches, in Napata am Gebel Barkal gefunden wurden; sie gewähren einen Einblick in die verwickelte politische Lage um die Wende vom achten zum siebenten Jahrhundert.

1) Vgl. W. M. Müller, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern (Leipzig 1893) — ein Werk, das fast völlig auf jenen Darstellungen fußt.

Als ein weiterer Grund jener Denkmälerarmut muß der Umstand betrachtet werden, daß der Schwerpunkt des aegyptischen Lebens und der Sitz seiner Herrscher in der fraglichen Zeit endgiltig aus dem Niltal ins Nildelta gerückt war; Tanis, Bubastis, Sais, auch Memphis waren hier die Hauptzentren. Die geologischen Verhältnisse und die späteren Schicksale dieses Gebietes waren aber der Erhaltung von Denkmälern gleich ungünstig. Die Einseitigkeit, daß unsere Kenntnis des alten Aegyptens vorwiegend aus den Denkmälern von Oberaegypten geschöpft ist, muß sich daher in unserer Periode besonders fühlbar machen. Die für die älteren Zeiten so wichtigen Grabinschriften der oberaegyptischen Nekropolen, besonders der thebanischen, liefern keinen Ertrag mehr.

Nun bieten freilich die Werke der griechischen Historiker, soweit sie sich mit der Geschichte Aegyptens befassen, vor allem Herodot und Diodor, eine gewisse Ergänzung der spärlichen einheimischen Quellen. Aber unmittelbar historischer Wert kommt den von ihnen aufbewahrten Überlieferungen nach Herodots eigenem Zugeständnis (II 154) nur für die letzten Jahrhunderte, in denen Griechen in Aegypten ansässig waren, also für die saitische und persische Zeit, zu (vgl. Wiedemann Aeg. Gesch. § 16 und desselben Verfassers Herodots zweites Buch mit sachlichen Erläuterungen, Leipzig 1890). Hingegen sind die Fragmente des manethonischen Geschichtswerkes für die Feststellung der Chronologie noch immer unentbehrlich (vgl. Unger, Chronologie des Manetho [Berlin 1867] und Wiedemann Aeg. Gesch. 121—131).

Von einem so dürftigen und lückenhaften Quellenmaterial darf man von vornherein nicht mehr als spärliche Aufschlüsse über die Beziehungen Aegyptens zu palästinischen Staaten erwarten, zumal da diese Beziehungen, wie die folgenden Untersuchungen zeigen werden, meist auf dem Weg friedlichen Verkehrs und nur selten in großen politischen Aktionen (und in letzterem Falle meist mit geringem Erfolg) sich abspielten und daher nach den Anschauungen des antik-orientalischen Menschen kein der Aufzeichnung würdiger Gegenstand waren. Außerdem will bei allen vagen Anspielungen auf Palästina z. B. in Titeln die Frage erwogen sein, wieweit solche Angaben den wirklichen Verhältnissen und nicht etwa nur rein nominellen Ansprüchen des betreffenden Herrschers oder historischen

Reminiszenzen, beziehungsweise gedankenloser Kopierung älterer Denkmäler durch die Verfasser der Inschriften entsprangen; in den meisten Fällen wird leider die Möglichkeit fehlen, diese Frage mit Sicherheit zu beantworten.

Aus den gleichen Erwägungen folgt aber auch der andere Schluß, daß man den aegyptischen Urkunden gegenüber mit dem argumentum e silentio doppelte Vorsicht wird gebrauchen müssen. Ihr Hauptwert für unsere Frage besteht vielmehr darin, daß aus ihnen die innere Lage Aegyptens ermittelt werden kann für die Zeiten, von denen aus anderweitigen Quellen politische Beziehungen und Verwicklungen bezeugt sind.

Solche anderweitige Quellen besitzen wir nun vor allem auf der israelitischen Seite in den kanonischen Büchern des Alten Testaments[1]. Hier kommen zunächst die beiden Bücher der Könige in betracht. Auch sie reden von den Beziehungen der Reiche Israel und Juda zu anderen Staaten und Völkern meist nur im Zusammenhang kriegerischer Ereignisse; doch fällt an einigen Stellen auch auf diplomatische Verbindungen Licht, sofern solche für die Vorgeschichte von Kriegen bedeutsam waren. Daß alle hierher gehörigen Angaben der Königsbücher sehr knapp gehalten sind und der literarischen Verknüpfung unter einander ermangeln, erklärt sich zur Genüge aus der den Verfasser leitenden Absicht, aus den ihm vorliegenden Überlieferungen eine pragmatische Darstellung zu gewinnen, bei welcher sein Interesse vorzugsweise auf die Geschichte des Kultus und des jerusalemischen Heiligtums gerichtet ist — ein Interesse, das in den parallelen Darstellungen des zweiten Chronikbuchs sich in noch gesteigertem Maße geltend macht. Dieser Tendenz des Verfassers verdanken einige unsere Frage berührende Abschnitte ihre etwas breitere Ausführung, beziehungsweise eine etwas reichere Mitteilung aus den ihm vorliegenden Urkunden (vgl. unten zu 1 Kön 14_{25}ff., 2 Kön 18—20). Was das zweite Chronikbuch den Königsbüchern gegenüber an selbständiger Überlieferung aufweist, bedarf in jedem einzelnen Falle besonderer Untersuchung (vgl. unten zu 2 Chron 12 und 14_{8}ff.). Dasselbe

1) Vgl. außer den Einleitungen ins A. T. besonders Stade Geschichte des Volkes Israel 73 ff., Kittel Geschichte der Hebräer §§ 51. 52, Oettli Geschichte Israels §§ 26. 31. 38.

gilt für die Zusätze der Septuaginta, in denen ein gewisses Interesse gerade für aegyptische Dinge unverkennbar ist.

Alles in allem genommen aber bieten auch die israelitischen geschichtlichen Bücher kaum mehr als ein Gerippe von einzelnen Ereignissen, zwischen denen große Lücken klaffen. Eine gewisse Ausfüllung dieser Lücken ermöglichen wenigstens für die politisch besonders bedeutsamen Zeiten der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts und der Wende vom siebenten zum sechsten Jahrhundert die Bücher der Propheten, vor allem Hosea, Jesaja und Jeremia. Deren längere Reden und kürzere Sprüche beleuchten vor allem ein Gebiet, das weder aus monumentalen Inschriften noch aus den geschichtlichen Büchern des Alten Testamentes klar zu erkennen wäre; sie geben Zeugnis von den wechselnden politischen Meinungen und Hoffnungen, von den Kämpfen der politischen Parteien, von diplomatischen Verhandlungen und Konspirationen und lassen so ein sehr viel lebendigeres Bild jener erregten, folgenschweren Zeiten vor ihren Lesern erstehen. Freilich stößt ein Versuch, in die ihren Reden zugrunde liegenden Verhältnisse und Ereignisse einzudringen, an vielen Stellen auf kaum zu beseitigende Hindernisse. Denn einmal liegt es im Wesen der alttestamentlichen Prophetie begründet, daß die Betrachtung der Propheten — und der größten unter ihnen zumal — sich meist sehr schnell und ohne weitausholende Überleitung von dem Blick auf die zeitgeschichtliche Lage zu deren sittlichen und religiösen Beurteilung erhebt. Sodann will beachtet sein, daß die prophetischen Aussprüche, weil an Zeitgenossen ergehend, sich häufig mit der bloßen Andeutung von Umständen und Vorgängen begnügen konnten und begnügten, die alle Hörer der Reden aus eigenem Sehen und Erleben kannten, während uns mangels anderer Zeugnisse ihre Kenntnis fehlt (vgl. Staerk, Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten 8). Endlich trägt auch der änigmatische Stil der prophetischen Rede zur Erzeugung solcher Dunkelheiten bei (vgl. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten V 74). Aus allen diesen Gründen ist eine genaue zeitliche Fixierung der einzelnen Aussprüche, die häufig bei der Tätigkeit der Sammler in fremde Zusammenhänge gerückt worden sind, in vielen Fällen unmöglich oder läßt sich wenigstens über die Stufe der Wahrscheinlichkeit nicht erheben. Immerhin machen sie, mit den Angaben des zweiten Königs-

buches kombiniert, ihre Zeit zu der historisch am besten verständlichen in der ganzen Periode, zumal ihnen noch Denkmäler anderer Herkunft zur Seite treten.

Dies sind die assyrischen Inschriften, die Denkmäler der großen Eroberer von Tiglatpileser III. bis auf Assurbanipal[1]. Ihr literarischer Charakter ist verschieden; teils sind es Annalen, chronologisch geordnete Aufzählungen der Hauptereignisse in den einzelnen Regierungsjahren der Herrscher, teils Kriegsberichte, zusammenhängende, aber in der zeitlichen Ordnung bisweilen weniger genaue Schilderungen der Feldzüge, teils Prunkinschriften, deren Tendenz eine Verherrlichung des betreffenden Königs durch sachlich gruppierte Namhaftmachung seiner Haupttaten ist. Aber gleichmäßig herrscht in all diesen Stilarten das vorwiegende Interesse an den politischen und militärischen Bewegungen — ganz entsprechend dem kriegerischen Charakter des assyrischen Volkstums und Staatswesens und völlig im Gegensatz zu der durchgängigen Haltung aller babylonischen (und vieler aegyptischen) Inschriften. Der hohe historische Wert der assyrischen Denkmäler für die Geschichte ihrer Zeit ergibt sich aus dem Gesagten von selbst und kommt bei der führenden Rolle, die die Großkönige von Assur in der damaligen politischen Geschichte Syriens und Palästinas gespielt haben, auch der Untersuchung der israelitisch-aegyptischen Beziehungen unmittelbar zugute. Eine Beeinträchtigung ihres Wertes als unmittelbar zeitgenössischer Urkunden, die keine schädigende Überlieferungsgeschichte durchgemacht haben, liegt nur in der auch bei ihnen unverkennbaren Tendenz, durch Verschweigung unrühmlicher und Übertreibung ruhmvoller Ereignisse die Verherrlichung des Herrschers womöglich zu steigern; die durch diese Beobachtung gebotene Kontrolle ihrer Angaben ist leider nur in seltenen Fällen möglich (ein Beispiel siehe unten zum Jahr 721 und vgl. Schrader, Keilinschriften und Geschichtsforschung 1878). Empfindliche Lücken in der assyrischen Berichterstattung lassen sich meist mit Hilfe der babylonischen Chronik und der assyrischen Eponymenlisten ausfüllen (vgl. deren Text z. B. in Winckler, Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament [2] 59 ff. 73 ff.).

---

1) Vgl. über deren literarischen Charakter und historischen Wert z. B. Weber, die Literatur der Babylonier und Assyrer § 55 S. 224 ff.

Gerade von seiten der assyrischen Inschriften schiebt sich aber in die Frage der israelitisch-aegyptischen Zusammenhänge ein sehr schwieriges Problem hinein: die in den letzten Jahren viel erörterte sogenannte Muṣrihypothese. Nachdem nämlich Winckler gezeigt hatte, daß an einigen später zu besprechenden Stellen des Alten Testaments unter מִצְרַיִם, sonst der gewöhnlichen Bezeichnung für Aegypten, vielmehr das aus den assyrischen Inschriften bekannte Land Muṣri in Nordsyrien zu verstehen sei (Alttestamentliche Untersuchungen 168—174), hat er später eine ähnliche Verwechselung bezüglich eines von ihm gleichfalls aus den assyrischen Inschriften erschlossenen nordarabischen Gebietes desselben Namens an einer Reihe anderer alttestamentlicher Stellen vermutet (Altorientalische Forschungen I. Reihe 24ff.) und diese Vermutung mit steigender Sicherheit allmählich zu einem viel größeren Umfang ausgebaut (vergl. vor allem Muṣri, Meluḫḫa, Maʿîn I und II in MVAG 1898 Heft 1 und 4, ferner KAT^{3} 145ff. u. a. a. St., Im Kampfe um den Alten Orient Heft 2 30ff.). Seine Hypothese hat ebensoviel Zustimmung (vor allem bei Hommel, Aufsätze und Abhandlungen VIII S. 273ff., vgl. auch dessen Altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung 237ff., Cheyne Encyclopaedia Biblica Art. „Misraim“ u. a. a. St.) als Ablehnung (vor allem bei König, Vier neue arabische Landschaftsnamen im Alten Testament, Nordtzij in Theologisch Tijdschrift XL 378ff., Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 455ff.) gefunden, während eine Reihe von Forschern (so Guthe, Gesch. Isr.^{2} 208ff., Oettli, Gesch. Isr. 387 Anm. 1 u. ö.) ihr Urteil zurückhält. In der Tat ist eine Nachprüfung jener Hypothese unumgänglich nötig; denn wenn auch die Existenz eines nordarabischen Landes Muṣri kaum zu bezweifeln ist und darum auch Winckler und andere von methodischem Gesichtspunkt aus berechtigt waren, durch möglichste Ausdehnung ihrer Umdeutungsversuche die Tragweite ihrer Hypothese hinsichtlich des Alten Testaments zu prüfen, so muß es doch nun als eine weitere methodische Aufgabe betrachtet werden, zu untersuchen, ob nicht durch solche Umdeutung unanfechtbare Zusammenhänge zerrissen, beziehungsweise einleuchtende Erklärungen durch unwahrscheinliche verdrängt werden. Weder den Verfechtern der Muṣrihypothese noch ihren Bekämpfern kann der Vorwurf erspart werden, diese Beobachtung der Zusammen-

hänge an vielen Punkten vernachlässigt zu haben. Gerade eine Erforschung der Beziehungen zwischen Israel und Aegypten aber wird dann der rechte Ort für eine Prüfung jener Hypothese sein; denn eben auf dem Gebiet der politischen Geschichte werden sich am leichtesten und sichersten solche Zusammenhänge ausfindig machen lassen. Wenn dabei trotzdem auch hier Unsicherheiten in bezug auf einzelne Stellen übrig bleiben, so erklärt sich das einfach daraus, daß wir über die Geschichte Aegyptens nicht genug, über die Geschichte Arabiens kaum mehr als nichts wissen. Vielleicht bringen die altarabischen Inschriften einmal noch bessere Aufschlüsse.

Dieselbe Pflicht der Nachprüfung besteht natürlich auch hinsichtlich der im Zusammenhang mit der Muṣrihypothese aufgetretenen Versuche, die bisher stets auf Assyrien und Aethiopien gedeuteten Ländernamen אֲשּׁוּר und כּוּשׁ auf gleichnamige Gebiete der Sinaihalbinsel und Arabiens zu beziehen (vgl. Wincklers und Hommels oben angeführte Schriften); die Anhaltspunkte für jene Umdeutungen sind noch sehr viel geringer als in bezug auf Muṣri in Arabien [1].

Die oben aufgeführten und gekennzeichneten aegyptischen, hebräischen und assyrischen Quellen sind alles, was bis heute zu einer Untersuchung der israelitisch-aegyptischen Beziehungen verwertet werden kann. Nach deren Umfang und Charakter aber wird man mit keiner anderen Erwartung an die Untersuchung herantreten können als mit derjenigen, daß das aus ihnen zu gewinnende Ergebnis reich an Lücken und zu einem größeren Teil aus Wahrscheinlichkeiten denn aus unzweifelhaften Wirklichkeiten zusammengesetzt sein wird. Aber auch die Scheidung des Wahrscheinlichen vom Unmöglichen ist bei einem Problem dieser Art schon ein Gewinn.

---

1) Vor allem sollte die viel zitierte minäische Inschrift Halévy 535 = Glaser 1155 (eine Nachzeichnung von ihr ist in MVAG 1898 Heft 1 beigegeben) nicht beigezogen werden, solange deren Alter durchaus unsicher ist (vgl. König, Vier neue arabische Landschaftsnamen im Alten Testament 1ff. und W. M. Müller in MVAG 1898 Heft 3 40ff.).

II.

Scheschonḳ und Salomo.

Die Lückenhaftigkeit des Quellenmaterials zeigt sich sogleich bei den Anfängen des zu betrachtenden Zeitraums. Verfolgt man die alttestamentliche Überlieferung von der Geschichte des Auszugs aus Aegypten bis zur Begründung des davidischen Königtums, so begegnet man nirgends einer Spur von einem Zusammentreffen des Volkes Israel mit dem Pharaonenreich; es ist, als wären mit dem Auszug und mit dem Untergang des verfolgenden Aegypterheeres im Schilfmeer alle Beziehungen zu dem verlassenen „Knechtshaus" (Deut 5 $_6$ u. ö.) abgebrochen; die ganze lange Periode der Einwanderung, Ansiedelung und staatlichen Konsolidierung in Kanaan weiß unter all den Feinden des jungen Volkstums nirgends die alten Bedrücker zu nennen, ja Davids Reich befindet sich schon im Verfall, als zum erstenmal wieder ein Pharao bestimmend in Israels Geschicke eingreift.

Dieser auffallende Befund der Überlieferung schließt eine Frage in sich, die bei den Versuchen, die in so vieler Beziehung dunkle Geschichte von Israels Festsetzung in Palästina aufzuhellen, bisher anscheinend nicht genügend beachtet worden ist. Man hat sich gewöhnt, in den Chabiri der El-ʿAmarna-Briefe aus der Zeit Amenḥoteps III. und IV. (um 1400 v. Chr.) wenn nicht die in Palästina einwandernden Israeliten selbst, so doch ihre Vorläufer zu finden, dann etwa mit Meyer (Aegyptiaca 75, die Israeliten und ihre Nachbarstämme 225), in Setis I. Kampf gegen die Schasu (= Beduinen), die „sich auf dem Gebiet von Charu (Palästina) festgesetzt" hatten, bei der „Burg des Kanaan" (um 1300) eine Episode aus den Abwehrversuchen der aegyptischen Oberherren Palästinas zu sehen und schließlich die Worte Merneptaḥs (um 1220) auf seiner Siegesstele: „Israel — seine Bewohner sind vernichtet, seine Saat existiert nicht mehr" (so nach Spiegelbergs Vorschlag in OLZ 1908 $_{403}$ff.) als die erste Erwähnung der vollzogenen Ansiedlung zu betrachten. Nun ergibt sich aber aus den aegyptischen Denkmälern mit völliger Sicherheit, daß die Herrschaft der Pharaonen in Palästina mindestens noch ein halbes Jahrhundert über die Zeit Merneptaḥs hinaus in Kraft blieb und

sich durch die Feldzüge Ramses' III. (um und nach 1200) noch sehr kräftig fühlbar machte. Dann ist das völlige Schweigen der alttestamentlichen Überlieferung in diesem Punkte jedenfalls sehr auffällig — müßten doch nach jenen zeitlichen Bestimmungen die eben eingewanderten Israeliten mindestens ein paar Generationen lang unter der Botmäßigkeit Aegyptens gestanden haben — und fordert unabweislich eine Erklärung. Soll man hinter jenem Schweigen eine tendenziöse Unterdrückung ehedem vorhandener Überlieferungen vermuten oder mit Meyer (die Israeliten und ihre Nachbarstämme 446) darin „einen drastischen Beleg dafür“ sehen, „wie jung auch die ältesten Schichten der uns erhaltenen Sagenüberlieferung sind“, oder soll man endlich daraus den Schluß ziehen, daß die ganze Periode der israelitischen Einwanderung und Ansiedelung in Palästina unter die Zeit Ramses' III. herabzusetzen und die vorhin erwähnten Angaben der aegyptischen Denkmäler anders zu deuten seien, wie dies jüngstens Eerdmans (Alttestamentliche Studien II, die Vorgeschichte Israels 52ff.), ohne jenes argumentum e silentio zu verwerten, in interessanter, aber sehr anfechtbarer Weise versucht hat?

Diese Frage, deren Lösung nur im Zusammenhang einer Prüfung der ganzen Überlieferung über Israels vorkönigliche Zeit möglich ist, liegt außerhalb des Rahmens unserer Untersuchung und soll daher hier nur aufgeworfen, aber nicht beantwortet werden. Doch darf vielleicht auf einen zu ihrer Lösung nicht unwesentlichen Punkt aufmerksam gemacht werden, nämlich darauf, daß, nach der Analogie der Verhältnisse in der El-ʿAmarna-Zeit zu schließen, ein eindringender Volksstamm sich wohl weniger mit den aegyptischen Herren selbst als mit deren Vasallen, den kleinen palästinischen Stadtfürsten, auseinanderzusetzen hatte, denen ja außer bei den großen Expeditionen der Pharaonen der Schutz ihrer Gebiete überlassen blieb. Die Züge Ramses' III. ferner, die den weiteren Norden zum Ziel hatten, mögen an dem südpalästinischen Bergland, dem israelitischen Ansiedlungsgebiet, ohne tiefere Einwirkung vorübergegangen sein. Doch genügen diese Beobachtungen wohl kaum zur völligen Erklärung jenes Faktums.

Für die Zeit der Begründung des Königtums in Israel — also etwa von 1050 an — besteht die gleiche Schwierigkeit kaum. Wenn die Samuelisbücher nichts von Berührungen

Israels mit Aegypten wissen[1], so läßt sich das leicht verstehen aus dem Umschwung der Verhältnisse, der mittlerweile in Aegypten und Palästina sich vollzogen hatte.

So viel aus den gleichzeitigen aegyptischen Denkmälern zu ersehen ist, ging nach Ramses' III. Tod die Herrschaft seines Geschlechts (bei Manetho der 20. Dynastie) rasch ihrem Ende entgegen: keine hundert Jahre nach seinem Tod war der Verfall so weit fortgeschritten, daß Ḥriḥor, der Oberpriester des Amon von Theben, die Gewalt an sich ziehen und gleichzeitig im Nildelta Nesibanebded von Tanis, bei Manetho Smendes genannt, eine eigene Dynastie begründen konnte. Dieser schnell vollzogene Wechsel der inneren Lage Aegyptens wirkte natürlich sofort auf die Beziehungen zu Palästina und Syrien ein. Ramses III. war nach allem, was die Denkmäler lehren, für Jahrhunderte der letzte Pharao, der den ererbten aegyptischen Herrschaftsansprüchen im südlichen Syrien durch seine Feldzüge praktische Geltung verschaffte (vgl. die Reliefs und Inschriften des von ihm erbauten Tempels von Medînet Habu, neueste Beschreibung bei Breasted Anc. Rec. IV §§ 59 ff. und 115 ff., sowie die Angaben im großen Papyrus Harris, ebenda

---

1) Aus der Erwähnung des Kuschiten, der nach 2 Sam 18 21 ff. im Heere Davids Botendienste tut, lassen sich selbstverständlich eben so wenig politische Schlüsse ziehen, wie aus der Erwähnung des miṣritischen Sklaven, den David nach 1 Sam 30 11 ff. auf ʿamalekitischem Gebiet antrifft. Wenn Winckler erklärt, daß die beiden „natürlich" Vertreter des nordarabischen Kûsch und Muṣri sein müssen (MVAG 1898 Heft 4 6. 9, KAT[3] 145. 147), so ist das einfach eine Überschreitung der unserer Kenntnis gezogenen Grenzen und bringt obendrein, wie Budde im Handkommentar zu den angeführten Stellen mit Recht bemerkt, Winckler in einen gewissen Widerspruch zu der geographischen Ausdehnung des Begriffs Muṣri und zu der Vorgeschichte Davids, so wie er sie sich denkt. Warum es aus den Zeiten der aegyptischen Herrschaft oder aus der Beute späterer Raubzüge der Sinaistämme — gerade ʿAmalek wird ja 1 Sam 30 genannt! — keine aegyptischen Sklaven im Lande gegeben haben soll, ist nicht abzusehen.

Das gleiche gilt wohl auch von dem אִישׁ מִצְרִי, den nach dem Bericht von Davids Helden und ihren Taten (2 Sam 23 21) B^{e}najahu ben J^{e}hojadaʿ erschlug, zumal aus der Notiz nicht einmal ersichtlich ist, welchem Kriegsgebiet dieser Einzelkampf angehört. (Doch siehe hierzu eine Vermutung unten zu 1 Kön 11 14 ff.) Bei Winckler (MVAG 1898 Heft 4 9, KAT[3] 147) ist natürlich auch dieser Kämpe ein Nordaraber (vgl. Budde z. St.).

§§ 403 ff.). Ob seine Erfolge lange nachwirkten, darf billig bezweifelt werden; die regelmäßigen Tributlieferungen der syrischen Fürsten werden wohl bald aufgehört haben, nachdem die aegyptischen Oberherren nicht mehr imstande waren, ihren Forderungen durch Waffengewalt Nachdruck zu geben. Das Aufhören der Expeditionen nach dem so nahen Bergwerksgebiet der Sinaihalbinsel — nach Flinders Petries Angaben (Hist. of. Eg. III 172; vgl. desselben Researches in Sinai 1906) wird Ramses VI. als letzter Unternehmer eines Ausbeutungszuges genannt in einer Reihe, die bis in die Zeit des alten Reiches zurückgeht — ist ein deutliches Anzeichen dieses rapiden Sinkens der Macht nach außen und berechtigt zu gleichen Schlüssen für Palästina.

Der genannte Priesterkönig Ḥriḥor rühmt sich freilich in seinen Inschriften an den Wänden des Chonsutempels in Karnak, die tägliche Huldigung der Fürsten von Retenu (d. i. des palästinisch-syrischen Hochlands) zu empfangen (Lepsius Denkmäler III 243 a, l. 2; vgl. Breasted Anc. Rec. IV § 623): aber wie wenig diese Phrase zu bedeuten hat, lehrt deutlich genug der Papyrus Golenischeff[1], der aus dem fünften Jahr des letzten Ramessiden, Ramses XII. (d. i. etwa 1125), datiert ist und in dem auch schon die künftigen Rivalen Ḥriḥor und Nesibanebded (noch ohne Königszeichen) auftreten. Ob der Papyrus einen Originalbericht oder doch die Kopie eines solchen darstellt oder ob er zur Gattung der historischen Romane gehört (so Bissing, Gesch. Aeg. 78 gegen Erman und Müller), mag unentschieden bleiben; jedenfalls ist an der Treue und Glaubwürdigkeit seiner Schilderung gerade hinsichtlich der politischen Verhältnisse kein Zweifel. Was nun die redende Person in dem Papyrus, Wenamon, der von Ḥriḥor abgesandt ist, um für eine neue Amonsbarke aus Syrien (wohl vom Libanon) Holz zu holen, von all den Schwierigkeiten und Gefahren seiner Reise berichtet, besonders von der Art der Behandlung, die er sich seitens der Herren der palästinisch-syrischen Hafenstädte (Bꜣ-di-r von D-r = דאר Jos. 12$_{23}$ u. ö. und Ṯꜣ-kꜣ-rw-bꜥ-r = זכר־בעל von Byblos) gefallen lassen muß, be-

1) Veröffentlicht zuerst von seinem Besitzer Baron Golenischeff in Recueil de travaux XXI $_{14}$ ff., danach Müller MVAG 1900 Heft 1 $_{14}$ ff.; dann mit besserer Ordnung der Fragmente Erman ÄZ 1900 $_{1}$ ff. und danach Breasted, Anc. Rec. IV §§ 557—591.

weist unzweifelhaft, daß zu jener Zeit die aegyptische Oberherrschaft wohl noch in den Vorstellungen der Aegypter, aber nicht mehr in der Welt der Wirklichkeit vorhanden war. Besonders lehrreich in dieser Beziehung ist die Stelle in dem Gespräch zwischen Wenamon und Zekarbaʿal, wo der erstere Meer und Land und insonderheit auch den Libanon für Amon und damit für Aegypten reklamiert und so seine Forderung begründet, daß ihm ohne Bezahlung Holz geliefert werden solle; der Fürst von Byblos gibt ihm einfach die kühle Antwort, auch seine Vorfahren hätten nur gegen Bezahlung geliefert, es handle sich also nicht um rechtliche Forderungen, sondern um Handelsgeschäfte (Fragment II Zeile 4 ff.). Die kulturelle Bedeutung Aegyptens erkennt er durchaus an (II 20 ff.), aber jede politische Folgerung daraus weist er kurzerhand ab.

Es ist zu beachten, daß die hier geschilderten Verhältnisse sich auf palästinisch-syrische Küstenstädte beziehen, also auf Gebiete, die schon der Handelsinteressen wegen am längsten in unmittelbarer Beziehung zu Aegypten bleiben mußten; zeigt sich nun schon hier ein völliger Umschwung der politischen Lage gegen die früheren Zeiten, so wird derselbe erst recht für das von den großen Verkehrsstraßen abgelegene israelitische Bergland angenommen werden dürfen. Und daß in den so geschaffenen Verhältnissen unter der neuen (21.) Dynastie (etwa von 1100 bis 950) eine wesentliche Änderung hinsichtlich der Beziehungen zu Aegypten eingetreten sein sollte, ist nach dem inneren Zustand und fortschreitenden Verfall des Pharaonenreichs, besonders auch in anbetracht der dauernden Rivalität zwischen Theben und dem Delta, kaum anzunehmen. Zu aktivem Eingreifen fehlte die Kraft; man mußte sich in Aegypten damit begnügen, den politischen Vorgängen in Syrien beobachtend ihren Lauf zu lassen. Einen Beweis für diese Annahme kann man in dem „Tribut“ sehen, den der „König von Muṣri“ nach den Angaben des schwarzen Obelisken (Col. I Z. 30; vgl. Keilinsch. Bibl. I 126) dem in Syrien erobernden Assyrerkönig Tiglatpileser I. (um 1100) übersandte (der Tribut bestand aus einem „Krokodil des Flusses“, Affen und Seetieren!). Winckler vermutet wohl mit Recht (KAT[3] 37), daß durch diesen Tribut das aufstrebende Assur als Erbe der vormaligen hettitischen Rechte auf das nördliche Syrien (vgl. den Bündnisvertrag zwischen Ramses II. und Chetasil; Müller MVAG 1902

Heft 5) von seiten Aegyptens anerkannt wurde. In den wenig zahlreichen aegyptischen Denkmälern der gleichen Zeit findet sich dementsprechend kein Hinweis auf Syrien.

Es ist schon oft ausgesprochen worden (vgl. z. B. Baentsch, David und sein Zeitalter 9), welche Bedeutung der gekennzeichneten politischen Lage für die Geschichte Israels zukommt: das Zurücksinken Aegyptens zusammen mit dem gleichzeitigen Fehlen eines kräftigen Staatswesens in Syrien ermöglichte und begünstigte die Einwanderung und Festsetzung der hebräischen Stämme in Palästina ohne Zweifel ganz wesentlich; sie brauchten sich um den neuen Besitz nur mit den zersplitterten kleinen Stadtfürstentümern und mit den nachdrängenden Beduinenstämmen auseinanderzusetzen und konnten schließlich ihrem Land eine staatliche Einheit geben, wie sie Palästina vorher wohl kaum je gesehen hatte. Und den gleichen Vorteil aus der Situation zogen die Philister; Ramses III. hatte ihrem Vordringen aus dem Norden noch Halt zu gebieten versucht, jetzt konnte sich die Aneignung des Küstenlandes durch sie ohne wesentliche Störung vollziehen, und die schweren Kämpfe Israels mit ihnen zeigen, wie kräftig sich ihre Ausbreitung auch im Bergland fühlbar machte. Für Aegypten hatte sich die Aussicht, die überkommenen und formell nie aufgegebenen Ansprüche auf Palästina wieder verwirklichen zu können, durch diese Festsetzung der stets geschlossen auftretenden Philister in unmittelbarer Nähe der palästinischen Grenze und durch die Begründung des einheitlichen Königtums in Israel bedeutend verschlechtert.

Gleichwohl weiß schon die nächste Folgezeit von einem sehr kräftigen Vorstoß Aegyptens zu berichten, und es ist uns möglich, mit Hilfe der alttestamentlichen Überlieferung einige Stufen in dem Verlauf dieser bedeutsamen Bewegung festzustellen.

Es handelt sich dabei um einige kurze Abschnitte des ersten Königsbuches zur Geschichte Salomos und Rehabeams. Um diese Stücke in ihre chronologische Reihenfolge zu bringen, müssen sie jedoch den Zusammenhängen entnommen werden, in denen sie jetzt stehen. Denn daß die Darstellung der Regierung Salomos in 1 Kön 3—11 durchaus nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet ist, liegt auf der Hand: die Geschichte des Tempelbaus steht im Mittelpunkt des Interesses und der Ausführung (5_{15}—9_{9}), Berichte zur Veranschaulichung von

Salomos Macht, Weisheit und Reichtum bilden den Rahmen (3_{1}—5_{14}; 9_{10}—10_{29}). Da bei diesem Anordnungsprinzip politische Dinge nur in soweit einen Platz finden können, als sie entweder zum Tempelbau in Beziehung stehen (so das Verhältnis Salomos zu Hiram 5_{15}ff.) oder als Beweise für Salomos Macht dienen können (so seine Verschwägerung mit Aegypten, wobei jedoch auch die Anknüpfung an die Baugeschäfte nicht fehlt; s. unten), so ist für uns um so wichtiger das 11. Kapitel, das bestimmt ist, zu dem vorher gezeichneten Prachtbilde „ein wenig Schatten nachzutragen“ (Wellhausen in Bleeks Einleitung[4] 239) und zugleich zu der folgenden Geschichte der Reichsspaltung überzuleiten. Hier erscheinen zur Strafe für Salomos religiöse Verirrung (11_{1-13}) drei politische „Widersacher“ seiner Herrschaft (11_{14-40}), auch diese sachlich zusammengestellt ohne Rücksicht darauf, daß ihr Auftreten sehr verschiedenen Perioden der Regierungszeit Salomos angehört. Unter ihnen werden zwei in direkte Beziehungen zu Aegypten gesetzt: Hadad von Edom und Jerobeam aus Ephraim; mit der Geschichte des ersteren, die ja zum Teil sogar über die Zeit Salomos zurückgreift, hat eine chronologische Anordnung der politischen Vorgänge zu beginnen.

Der kurze, literarkritische schwierige Abschnitt 1 Kön 11_{14-22}[1] berichtet über ihn im wesentlichen das folgende: bei

1) Vgl. die Kommentare von Klostermann, Kittel, Benzinger z. St., sowie Winckler, Alttest. Unters. 1ff., Buhl, Geschichte der Edomiter 58ff., Winckler, Gesch. Isr. II 269 ff., Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 357ff. 369f. Hinsichtlich der Anordnung der Abschnitte über Rezon und Hadad bietet wohl LXX das Ursprüngliche. Dann erklärt sich die Verstümmelung des Schlusses der Hadadgeschichte im masoretischen Text, wo nur in v. 25aβ (und wohl auch v. 25b; lies אֱדֹם statt אֲרָם) ein Rest davon erhalten ist, aus der späteren Umstellung der Abschnitte, während umgekehrt die störende Einfügung der Worte τὸν Αδερ τὸν Ἰδουμαῖον καὶ . . in den Anfang der Rezongeschichte bei LXX anscheinend ein sofort wieder aufgegebener Versuch ist, die eigene Anordnung nach der des Hebräers umzugestalten (ähnlich Klostermann und Benzinger; anders Kittel, der die Rezongeschichte überhaupt als sekundär ausscheiden möchte). — Der textlichen Gestalt des Abschnittes entspricht am besten die Annahme, daß die Fassung der Hadadgeschichte bei ihrer Zusammenstellung mit den beiden andern wesentlich kürzer war als der jetzige Text (etwa analog der Rezongeschichte), daß aber dann — wohl aus der gleichen Quelle, der die erste Fassung entnommen war — eine Reihe von Einzelzügen

einem vernichtenden Feldzug Davids (beziehungsweise Joabs) gegen Edom — eine Kombination dieses Ereignisses mit der dürftigen Angabe in 2 Sam 8 13f. ist kaum möglich — wird ein Knabe aus dem Königsgeschlecht der Edomiter nach Aegypten gerettet, dort vom Pharao aufgenommen und später durch Verschwägerung mit ihm noch näher verbunden. Nach Davids Tod kehrt der Prinz offenbar als Kronprätendent in seine Heimat zurück und entfaltet dort eine dem israelitischen Königtum feindliche und schädliche Wirksamkeit — so etwa wird man den verstümmelten Schluß ergänzen dürfen.

Es fragt sich nun, wie die Rolle Aegyptens bei diesen Ereignissen zu verstehen ist. Die Vermutung liegt nahe, daß die freundliche Fürsorge, die der aegyptische König diesem politischen Flüchtling widmet, eingegeben war von der Hoffnung, auf diesem Wege sich in die Kämpfe Palästinas einmischen zu können und jedenfalls dem jungen israelitischen Königtum durch Begünstigung seiner Gegner Abbruch zu tun. Ein solches Spiel aus dem Hinterhalt entspräche jedenfalls sehr gut der Lage Aegyptens um die Zeit Davids (um 1000 v. Chr.) und einem gerade von Aegypten aus oft geübten Brauch. Allein wir müßten die Vorgeschichte und die Folgen jenes Ereignisses viel genauer kennen, wir müßten vor allem wissen, ob Aegypten etwa schon früher in politischer Verbindung mit Edom stand, das ja damals schon auf eine längere staatliche Existenz zurückblicken konnte (vgl. die Königsliste Gen. 36 31 ff.)[1],

---

eingefügt wurde (vor allem v. 15aα und b, v. 16, vielleicht auch der Schluß von v. 17 und von v. 18, sowie die umständliche Bezeichnung der Gattin Hadads v. 19b und v. 20b (?); vgl. Buhl und Meyer). Der ursprüngliche Schluß des Abschnitts scheint auch bei LXX nicht völlig erhalten zu sein; es fehlt vor allem der notwendige Abschluß des Gesprächs zwischen Hadad und dem Pharao. Daß endlich in bezug auf den Passus über die aegyptische Heirat die Originalität auf seiten der Hadadgeschichte ist und nicht bei der großen Kompilation über die Geschichte Jerobeams, die die LXX hinter 12 24 des Hebräers einschiebt, ist wohl allgemein zugestanden (vgl. besonders Meyer a. a. O. 363 ff.), wie auch über den Quellenwert des Berichts im übrigen geurteilt werden mag. — Wincklers Versuch einer Quellenscheidung in 1 Kön 11 14 ff. mit Verteilung der Quellen an zwei verschiedene Personen, den Benzinger übernommen hat, erscheint gegenüber der oben vorgetragenen Auffassung zu künstlich und durch den Textbestand nicht ausreichend begründet (vgl. Buhl a. a. O.). Winckler selbst hat ihn anscheinend aufgegeben (KAT³ 240 und schon Gesch. Isr. II. 269 ff.).

1) Die Erwähnung Edoms als eines Beduinenstamms, der in

und ob Hadad bei und nach seiner Rückkehr nach Edom tätige Unterstützung von seiten des Pharao fand[1], um den größeren politischen Zusammenhang dieser Episode zu ermitteln. Da der Bericht auf alle diese Fragen schweigt, wird man gut tun, in ihm lediglich ein Zeugnis dafür zu sehen, daß Aegypten zur Zeit Davids die politischen Vorgänge in Palästina wohl überschaute (vgl. oben S. 15) und zur Schaffung von Schwierigkeiten für die dortigen politischen Führer nach Möglichkeit beitrug.

Ein wesentlich anderes Bild ergeben die zeitlich nächstfolgenden Angaben des ersten Königsbuches über Salomos Beziehungen zu Aegypten 1 Kön 3 1 (7 8b), 9 16f. 24 (11 1)[2]. Nach diesen Stellen eroberte ein פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם die bis dahin selbstständig gebliebene Kanaaniterstadt Gezer (vgl. Richter 1 29) und gab sie seiner Tochter als Mitgift bei deren Verheiratung mit Salomo; dieser trug für den Aufenthalt seiner aegyptischen Gemahlin besondere Sorgfalt, indem er ihr zunächst für die Dauer der großen Bauperiode eine Wohnung in der Davidsstadt anwies, dann aber einen besonderen Palast zu ihrer Beherbergung aufführte. Für die zeitliche Fixierung jener Verheiratung und damit wohl auch der Eroberung von Gezer läßt sich den angeführten Stellen nur ein terminus ad quem entnehmen: die Vollendung des Tempels und Palastes (3 1) und der Anfang des Millobaues (9 24), d. i. nach dem chronologischen

Aegypten Einlaß sucht, in der Zeit Setis II. (Papyrus Anastasi VI 4 14) und der kurze Bericht über einen Kampf Ramses' III. mit den Se'iritern im Papyrus Harris (ed. Birch. pl. 76 9f.; vgl. Breasted Anc. Rec. IV § 404) liegen doch wohl zeitlich zu fern, um herangezogen werden zu können (Müller, Asien und Europa 129ff.).

1) In diesem Falle könnte vielleicht auch der oben (S. 13) erwähnte Bericht über den Kampf Benajahus mit dem אִישׁ מִצְרִי in diesen Zusammenhang gehören. Doch nötigt die Einsicht in den verstümmelten Zustand der Hadadgeschichte zu völliger Zurückhaltung.

2) Die im hebräischen Text infolge des oben (S. 16) besprochenen Anordnungsprinzips auseinandergerissenen Bruchstücke bildeten ursprünglich doch wohl eine Einheit. Als solche finden sie sich noch in LXX in dem Einschub zwischen 5 14 und 15 des masoretischen Textes (der dem masoretischen 3 1b entsprechende Teil auch in dem Einschub hinter 2 35). Textlich bietet LXX dem Hebräer gegenüber nichts Eigenartiges außer der Einsetzung der Negation vor εἰσήγαγεν in der lucianischen Recension (ed. de Lagarde), die wohl dem gleichen Anstoß entsprungen ist wie die Begründung zu 1 Kön 9 24 in 2 Chron 8 11b.

System des Königsbuches das 24. Regierungsjahr Salomos (1 Kön 6 1. 37 + 6 38 + 7 1; daß die beiden letzten Posten addiert werden müssen, folgt aus 9 10; vgl. 8 1 LXX). Wie weit man über diesen Endpunkt zurückgehen muß, ist aus den Angaben nicht zu ersehen; jedenfalls aber liegt kein Grund vor, gerade an Salomos erste Jahre zu denken[1].

Politisch betrachtet stellen diese an sich so spärlichen Angaben doch, wenn nicht alle Anzeichen trügen, die erste Bekundung eines mittlerweile eingetretenen Umschwungs dar. Ein Pharao, der in Palästina kriegführend auftritt und in die Lage kommt, von ihm eroberte feste Städte nach Belieben zu vergeben, gehört nicht in die lange Reihe derer, die wohl ihre Abgesandten schicken, aber nicht schützen und die wohl heimlich intriguieren, aber nicht offen hervortreten können. Es muß darauf hingewiesen werden, daß die Belagerung und Eroberung einer Stadt von der Lage Gezers, schon rein geographisch angesehen, nicht der einzige Inhalt eines aegyptischen Kriegszuges gegen Palästina gewesen sein kann; sie setzte zum mindesten die sichere Beherrschung der südwestlichen Küstenebene und der dortigen Hauptverkehrslinie voraus[2].

Und daß tatsächlich jenes Küstenland und seine Besitzer, die Philister, wenn nicht ausschließlich, so doch in erster Linie das Ziel jenes Feldzuges waren, wird noch durch eine Reihe anderer Erwägungen wahrscheinlich gemacht. Zunächst durch die Beobachtung des Freundschaftsverhältnisses, das anscheinend gelegentlich dieser Expedition mit Salomo eingegangen wird;

---

1) Dies will Goldschmied, Zur Chronologie der Königsbücher in ZDMG 1900 23f. auf Grund einer chronologischen Pressung des von Stade Gesch. V. Isr. I 312 vermutungsweise geäußerten Gedankens, daß Salomos aegyptische Heirat den Burg- (und Tempel-) bau mit veranlaßt habe. Übrigens liegt bei Goldschmied ein Selbstwiderspruch vor, wenn er die 20 Jahre in 9 10 einmal (a. a. O.) richtig auf die Dauer jener Bautätigkeit, das andere Mal (ebenda) fälschlich auf die Zeit von deren Ende bis zu Hirams Gesandtschaft bezieht.

2) Köhlers Vermutung (Lehrbuch der bibl. Gesch. A. T. II 1 380) von einer aegyptischen Expedition über See, die etwa bei Jamnia gelandet wäre, bedarf nach dem, was über die Art der syrischen Feldzüge der Pharaonen bekannt ist (vgl. z. B. Erman, Aegypten und aeg. Leben 713), ebensowenig einer Widerlegung wie die andere (ebenda), die Gezeriten könnten sich durch Seeräuberei die Strafexpedition zugezogen haben. Eher läßt sich hören, eine Beraubung von aegyptischen Karawanen sei der Anlaß gewesen (ebenda).

es war politisch ganz richtig gerechnet, wenn der aegyptische König sich bei seinem Angriff auf die Küstenebene der Neutralität (oder gar der Unterstützung?) des Berglandes versicherte, und es war andrerseits bei der ererbten Feindschaft zwischen Israel und den Philistern und bei Salomos deutlichem Streben nach Eintritt in die größere Politik ganz verständlich, daß man in Jerusalem bereitwillig auf eine solche „Freundschaft" einging, zumal diese das eigene Land vor etwaiger Bedrohung in der Zukunft zu schützen schien. So erklärt sich dann auch die Überlassung von Gezer an Salomo; denn diese alte bedeutende Stadt[1], nahe dem unteren Gebirgsrande am Ausgangspunkt der wichtigsten Wege von der Küste zum Berglande gelegen, hatte bis dahin zweifellos den Schlüssel zu der Beherrschung des letzteren durch die Philister gebildet und konnte nun unter dem neuen Herrn umgekehrt zur Überwachung der Ebene dienen (vgl. die Angabe über die Befestigung Gezers durch Salomo 1 Kön 9 15. 17); es fand also eine Grenz- und Machtverschiebung zwischen dem östlichen und westlichen Nachbar statt. Schließlich aber darf geltend gemacht werden, daß es für einen Pharao, der in Palästina kriegerisch auftreten wollte, nicht allein eine geographisch-strategische, sondern auch eine aus dem bisherigen Verlauf der geschichtlichen Entwicklung sich ergebende Notwendigkeit war, zunächst das Gebiet der Philister unter seine Botmäßigkeit zu bringen. Wie bereits erwähnt (s. S. 16), war die Festsetzung der Philister im südpalästinischen Küstenland wesentlich durch das Zurücksinken der aegyptischen Macht seit den Zeiten Ramses' III. ermöglicht und begünstigt worden; die Konsolidierung ihrer Herrschaft in den an der großen aegyptisch-syrischen Verkehrslinie gelegenen Küstenstädten mußte sich aber in den Handelsbeziehungen Aegyptens zum Ausland, die sicher den politischen Verfall weit überdauerten (vgl. den Papyrus Golenischeff oben S. 14f.), unmittelbar fühlbar machen, ja konnte sogar zu einer Bedrohung und Hemmung derselben führen. Eine Beugung der Philister, die durch Davids Abwehr ihrer Versuche, das Bergland sich untertänig zu machen, sicher noch nicht in ihrer

---

1) Sie wird wiederholt in den aegyptischen Denkmälern des Neuen Reichs erwähnt (z. B. auf der Merneptahstele Z. 27 und in den El-'Amarna-Briefen 180 14 183 8 239 43); zu ihrer Lage und Bedeutung vgl. z. B. Oettli, Ideal und Leben² 251; Müller, MVAG 1900 Heft 1 39.

Macht gebrochen waren, war demnach, wenn die Kraft dazu vorhanden war, für Aegypten durchaus geboten.

Es ist sehr wohl möglich, daß, wie Müller (vgl. dessen Asien und Europa 389ff.; MVAG 1900 Heft 1 38f.) annimmt, erst durch das Eingreifen Aegyptens die Philister zu der wenig bedeutenden Stellung herabgedrückt wurden, die sie in der Politik der Folgezeit spielten; vielleicht deutet der Zusammenhang mit Aegypten, den wir in der Assyrerzeit bei ihnen antreffen werden, darauf hin, daß sich Aegypten auf die Dauer den Einfluß auf Philistaea als den asiatischen Brückenkopf der großen Verkehrslinie zu sichern und zu erhalten verstand. Wenn aber in dem Bericht des ersten Königsbuches von diesem politischen Hintergrund so wenig durchblickt, so darf das nicht weiter wundernehmen, da jener Bericht eben nur an den für Salomo und seine Herrschaft bedeutungsvollen Ereignissen Interesse hat.

Ist diese Auffassung im Recht, so bedeutet der hier bezeugte Feldzug einen Bruch mit dem bisherigen Fernbleiben Aegyptens von der syrischen Politik, einen Versuch zur Wiederaufnahme der Eroberungszüge, wie man sie seit Jahrhunderten nicht mehr gesehen, und einen Ansatz zu neuem Aufschwung. Unwillkürlich erinnert die Belagerung und Einnahme von Gezer als erster Akt des neuen politischen Kurses an den Feldzug, den ehedem der Hyksosvertreiber Aḥmose als Eröffner der großen Eroberungszeit gegen den Süden Palästinas (speziell gegen die Stadt Scharuḥen (Jos 19 6)) unternommen hatte. Unter den Gesichtspunkt dieser neueinsetzenden Eroberungspolitik wollen daher die Ereignisse jener Zeit, soweit sie sich auf das Verhältnis zwischen Aegypten und Palästina beziehen, gestellt werden. Daraus erklärt sich die Schwenkung von der anscheinend Israel feindlichen Haltung Aegyptens in der Geschichte Hadads zu der nunmehr eintretenden „Freundschaft" zwischen dem Pharao und Salomo sofort als eine Folgerung aus den veränderten Interessen[1], und diese „Freundschaft"

---

1) Goldschmied a. a. O. sucht den Umschwung aus einem Thronwechsel zu erklären; aber das Entscheidende ist der Wechsel in der Macht und in den Plänen zu deren Verwertung. Seine Erklärung der Eroberung Gezers (als im Sinne Hadads und gegen Israel geschehen) fällt nach den obigen Ausführungen von selbst.

selbst stellt sich mindestens in aegyptischer Beleuchtung als eine Vasallenschaft unter Anerkennung der Oberhoheit des Pharao und wohl auch unter Verpflichtung zu Leistungen irgend welcher Art dar (so Maspero Histoire Ancienne II 764. 772; Winckler Gesch. Isr. I 175; Müller MVAG 1900 Heft 1 39f.; Breasted Hist. of Eg. 529), mochte immer Salomo darin eine Bestätigung seiner Herrschaft sehen (so Guthe Gesch. Isr.^{2} 122f.).

Der Name des Pharao wird in der Quelle, aus der die besprochenen Stellen des 1. Königsbuches entnommen sind, nicht genannt (vgl. über spätere Kombinationen Köhler Lehrbuch der bibl. Gesch. II 1 S. 380 Anm. 8); daher muß die Frage nach der Zeit, in welcher jener Umschwung in Aegypten und Palästina eintrat, zurückgestellt werden bis zu einem späteren Moment, wo der israelitisch-aegyptische Synchronismus deutlich gegeben ist. Hier genügt es, die politische Bedeutung der Ereignisse im allgemeinen gekennzeichnet zu haben.

Als ein Beleg für die zu Salomos Zeit bestehenden lebhaften Beziehungen Israels wäre auch die Notiz in 1 Kön 10$_{28}$f. (2 Chron 1$_{16}$f. 9$_{28}$) heranzuziehen, hätte nicht die von Winckler (Alttest. Unters. 173f.) geäußerte Ansicht die überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich, daß mit dem מִצְרַיִם, woher Salomo die Pferde seines großen Marstalls (vgl. 1 Kön 10$_{26}$ 2 Chron 9$_{25}$) bezog, nicht Aegypten, sondern das nordsyrisch-kilikische Land Muṣri gemeint sei. Zwar könnte man für Aegypten als Pferdeland geltend machen, daß die Propheten nicht selten gerade in Bezug auf Aegypten von Rossen und Reitern reden (vgl. vor allem Jes 31$_{1.3}$; Hos 14$_{4}$; auch Ex 14$_{7}$ff. 15$_{21}$); allein dabei handelt es sich stets um Verwendung des Pferdes im Krieg, wie solche auch durch die aegyptischen Kampfesdarstellungen von der Hyksoszeit an deutlich genug bezeugt ist, aber nicht um Zucht zum Zweck der Ausfuhr (vgl. Ermans Notiz bei Winckler a. a. O. 173). Und entscheidend gegen die Beziehung auf Aegypten spricht das zweimalige מקוה neben מִמִּצְרַיִם, das kollektivisch gefaßt nur einen höchst erzwungenen Sinn gibt, während der Sinn sofort klar wird, wenn man es mit LXX, die das mißverstandene Θεκουε (= תְּקוֹעַ) zu 1 Kön 10$_{28}$ bietet (die Luciana fügt hinzu καὶ ἐκ Δαμάσκου), und mit dem Onomastikon des Eusebius, das zum 1. Königsbuch

den Ortsnamen Κωδ, verschrieben aus Κωα (so Hieronymus; vgl. die Ausgabe der Onomastica sacra von de Lagarde 111 8 273 86), verzeichnet, als Ortsangabe versteht und מִקְוֵה (in 2 Chron 1 16 מִקְוֵא) mit מִמִּצְרַיִם koordiniert. Dann läge hier der in den assyrischen Inschriften oft erwähnte kilikische Landschaftsname Ḳue vor, der ja sehr wohl mit Muṣri zusammenstimmt; an kleinasiatische Gegenden als Bezugsquelle für Pferde (und Maultiere) denkt ja auch Ez 27 14 (בֵּית תּוֹגַרְמָה). Ist diese Vermutung richtig, so darf man freilich auch die Einfuhr von Kriegswagen 1 Kön 10 29a kaum von diesem Muṣri trennen und muß v. 29b dahin verstehen, daß Salomos Handelsagenten bei ihren Pferdetransporten von Muṣri und Ḳue auch unterwegs in den hettitischen und aramäischen Staaten des nördlichen Syriens Geschäfte machten (vgl. noch Zehnpfund Art. „Zug- und Reittiere bei den Hebräern" in PRE[3] XXI 747 f.). Immerhin ist diese Notiz ein Zeugnis für einen Handelsverkehr großen Umfangs, und es wäre zu verwundern, wenn nicht auch zwischen Aegypten und Palästina die Karawanen häufig hin und her gezogen wären, zumal die politischen Beziehungen eine so gute Grundlage boten.

Es fragt sich, wielange die vorhin besprochene Lage andauerte und ob nicht in Fortsetzung jener neu begonnenen Eroberungspolitik auch Israel als Angriffsobjekt über kurz oder lang in kriegerische Verwicklungen mit Aegypten kam; denn jene anfänglich gepflegte „Freundschaft" konnte leicht in ihr Gegenteil umschlagen, sobald die aegyptischen Machtansprüche eine andere Behandlung des bisherigen Vasallenstaates geboten erscheinen ließen. In der Tat trat dieser Fall bald ein, wie die Geschichte des dritten „Widersachers" Salomos, Jerobeams, zeigt (1 Kön 11 40 12 2 f.). Auch bei diesem Ereignis ist die chronologische Fixierung nur annähernd möglich; die obere Grenze ist der Bau des Millo (11 27, vgl. 9 27), die untere Salomos Tod (11 40. 12 2). Die Geschichte selbst bietet eine gewisse Analogie zu der Hadads (daher die Übertragungen von Textelementen in LXX; vgl. oben S. 17 Anm. 1): der neue politische Gegner Salomos, diesmal ein Rebell aus dem eigenen Volk, sucht vor der zu befürchtenden Bestrafung Zuflucht bei dem König von Aegypten, der hier — zum ersten Male in der alttestamentlichen Überlieferung — mit seinem Namen benannt

wird, bei Schuschaḳ;[1] er findet die gewünschte Sicherheit und kann in Aegypten Salomos Tod abwarten, um dann zur erfolgreichen Wiederaufnahme seiner Aspirationen heimzukehren. Wenn man anders dem hier bezeugten Verhalten des Aegypters politische Bedeutung beimessen darf, ist es ein Anzeichen dafür, daß die ehemaligen Beziehungen zum salomonischen Königtum mittlerweile eine Änderung im ungünstigen Sinne erfahren haben. Allerlei Gründe ließen sich dafür auffinden, ohne doch mit Sicherheit erwiesen werden zu können: Thronwechsel — vielleicht in diesem Falle Dynastiewechsel — in Aegypten, Verletzung der Vasallenpflichten durch Salomo (so Guthe Gesch. Isr.[2] 123), die allmählich hervortretende Unsicherheit der Regierung Salomos, von der ja der Aufstandsversuch Jerobeams ein Symptom war; schließlich könnte man daran denken, daß vielleicht die Unterwerfung der Philister in der Zwischenzeit zur Vollendung gekommen war und daß man etwa jetzt einen Anlaß suchte, in Israel eingreifen zu können; der Rebell im Innern war dann ein willkommener Parteigänger für Aegypten.

Wie dem auch sei, jedenfalls stand der völlige Bruch in nächster Nähe bevor. Das zeigt 1 Kön 14 25ff. = 2 Chron 12 2ff.: „Im fünften Jahr des Königs Rehabeam zog herauf Schuschaḳ der König von Aegypten gegen Jerusalem und nahm hinweg die Schätze aus dem Hause Jahwes und aus dem Hause des Königs — alles nahm er hinweg“ u. s. f.[2].

Um die politische Tragweite dieses Ereignisses richtig einschätzen zu können, ist es nötig, sich zunächst den Quellenwert dieses kurzen Berichts klarzumachen. Im Unterschied von den bisher besprochenen Stellen aus der Erzählung über die Regierung Salomos gehört derselbe dem großen literarischen Zusammenhang an, der sich von 1 Kön 12 bis zum Schluß des zweiten Königsbuches erstreckt und die ganze Geschichte

---

1) Der Vorzug des Ketîb שׁוּשַׁק vor dem Ḳerê שִׁישַׁק wird durch die Namensform in LXX Σουσακειμ und in den assyrischen Inschriften Susinḳu (Annalen Assurbanipals) erwiesen. Wincklers Streichung des Namens in 1 Kön 11 40 als einer sekundären Eintragung aus 14 25 (MVAG 1898 Heft 1 14 Anm. 3; KAT[3] 147) ist nicht genügend begründet.

2) Mit LXX ist das וְ vor אֶת־הַכֹּל zu streichen (so auch 2 Chron 12 9). — Zu den von der Chronik aufgezählten Bestandteilen des aegyptischen Heeres, speziell zu den סֻכִּיִּים, vgl. Spiegelberg Aegyptologische Randglossen zum A. T. VIII (30f.).

der getrennten israelitischen Reiche von Salomos Tod bis zum babylonischen Exil in möglichst synchronistisch geordneten Abschnitten über die Regierungen der einzelnen Könige Judas und Israels zur Darstellung bringt. Diese Anordnung des Stoffes hat zur Folge, daß die Geschicke der beiden Reiche getrennt von einander betrachtet und in der Regel nur dann im Zusammenhang erzählt werden, wenn entweder von Kämpfen der beiden gegen einander oder von gemeinsamen Aktionen gegen Dritte zu handeln ist (vgl. zum ersten z. B. 1 Kön 12 1–24, 14 30, 15 16–22, 2 Kön 14 8–14, 16 5, zum zweiten z. B. 1 Kön 22 2ff., 2 Kön 3 6ff., 8 28f.). Daraus folgt für den Bericht über Schuschaks Zug gegen Jerusalem, daß aus dessen ausschließlicher Beschränkung auf das Südreich und sein Hauptheiligtum[1] durchaus nicht ohne weiteres auf eine Nichtbeteiligung des Nordreichs oder anderer Gebiete an dem Schicksal von Juda geschlossen werden darf. Man wird daher vorsichtig sein müssen mit einer Vermutung, die gerade durch den nahen Zusammenhang des Berichts mit der Geschichte Jerobeams empfohlen zu werden scheint, mit der Vermutung nämlich, daß Schuschak bei seinem Zug die Absicht verfolgte, seinen ehemaligen Schützling, Jerobeam, gegen das legitime Herrscherhaus der Davididen zu unterstützen und den Widerstand des letzteren gegen die Begründung und Befestigung des Nordreichs zu brechen (so viele Ältere; neuestens noch Klostermann Gesch. V. Isr. 193, Spiegelberg Aegyptologische Randglossen 29). Gegen diese Kombination läßt sich vielleicht weniger anführen, daß Jerobeams Reich vermöge seines eigenen Übergewichts keine Unterstützung gegen das kleine Juda bedurfte (so Stade Gesch. V. Isr. 1 354 und andere); denn der weitere Verlauf der Auseinandersetzung zwischen Israel und Juda zeigt, daß das Südreich doch ein nicht zu unterschätzender Gegner war (vgl. z. B. 1 Kön 15 16ff.; so auch Goldschmied a. a. O. 20f.). Dagegen wird man an die oben schon mehrmals gemachte Beobachtung erinnern dürfen, wie schnell sich die Haltung Aegyptens seit der Wiederaufnahme der Eroberungspolitik ändern konnte; je mehr sich die palästinischen Klein-

1) Dessen Schicksal liegt ja dem Verfasser der Königsbücher besonders am Herzen und noch mehr dem Chronisten, wie gerade auch die breitere Ausführung des Schuschakzuges in 2 Chron 12 2ff. charakteristisch beweist.

staaten durch innere Zwistigkeiten selbst schwächten, desto günstiger waren für den Pharao die Aussichten bei einem Angriff. So könnte die tiefgehende Spaltung zwischen Nord und Süd im israelitischen Bergland für Schuschak geradezu mit der Anlaß zu seiner Unternehmung gewesen sein; er konnte hoffen, die strategischen Schwierigkeiten eines Angriffs auf das Bergland um so leichter zu überwinden, wenn er keine kräftige, einheitliche Verteidigung desselben zu gewärtigen hatte. Denn daß sich die feindlichen Brüder vereinigen würden, bevor er mit überlegener Waffengewalt anrückte, war bei der tiefen Spaltung in Israel kaum zu befürchten (gegen Spiegelberg Aegyptologische Randglossen 29; vgl. 1 Kön 14 $_{30}$). Doch sind all diese Erwägungen nur Wahrscheinlichkeiten, die nur durch andere Zeugnisse zur Gewißheit erhoben werden können[1].

Solche Zeugnisse liegen uns vor in den aegyptischen Denkmälern Schuschaks oder Scheschonks, wie sein aegyptischer Name (nach Manethos Wiedergabe Σεσογχις vokalisiert) lautet. Zwar wenn sich ein Priester des Amontempel von Theben auf seinem Sarg „wirklicher königlicher Schreiber und [Begleit]er des Königs (d. i. wohl Scheschonks) auf seinen Zügen in den Ländern der Rtnu (Syrien) — Leute" nennt (vgl. Müller OLZ 1908 280f.) und wenn Scheschonk selbst in seinen Inschriften von einer Unterwerfung des Landes M-t-n (d. i. Mitanni am Euphrat) und F-n-ḫw (d. i. Phönizien) redet (vgl. Breasted Anc. Rec. IV §§ 710. 719), so wird man diese Ausdrücke, nach denen sich seine Eroberungen bis in das nördliche Syrien hinein erstreckt haben müßten, kaum pressen dürfen. Ebensowenig beweist für die Ausdehnung seiner Züge das in Dschebêl (Byblos) gefundene Bruchstück eines aegyptischen Opfersteins mit Scheschonks Namen und Titel (veröffentlicht von Clermont-Ganneau, Recueil d'archéologie orientale VI § 9 $_{74-78}$). Denn die nachträglich auf demselben eingravierte phönizische Inschrift zeigt, daß der

1) Eine Andeutung davon, daß sich Schuschaks Zug auch gegen Jerobeam richtete, läge vor, wenn die Notiz von Jerobeams Rückzug ins ostjordanische Pnuel (1 Kön 12 $_{25b}$) auf einen Rückszug vor dem aegyptischen Heer bezogen werden müßte (so vermutungsweise Stade Gesch. V. Isr. I 351. 353 und andere). Doch fehlt der Stelle zu sehr der Zusammenhang, als daß man sie mit Sicherheit so erklären könnte.

Stein erst später von Leuten aus Byblos in Aegypten erworben und nach ihrer Heimat verbracht worden ist (vgl. Lidzbarski Ephemeris für semit. Epigraphik II 2 167—169). Aber daß hier trotzdem geschichtliche Tatsachen vorliegen, beweist Scheschonks größtes Denkmal, seine Prunkinschrift an der südlichen Außenwand des von ihm erbauten großen Hofes des Amontempels in Karnak[1], „der direkteste monumentale Beitrag der Aegyptologie zur biblischen Geschichte" (Müller, Egyptological Researches 51). Auch bei diesem Denkmal müssen freilich die phrasenhaften Beischriften zu den grossen Reliefﬁguren als historisch nicht verwertbar beiseite gelassen werden; dagegen sind die Namen der eroberten Orte, die in die Schilde der von Amon dem König zugeführten Gefangenen eingeschrieben sind, eine höchst schätzenswerte Geschichtsquelle[2].

Allerdings hat es nicht an Versuchen gefehlt, den originalen Wert der Liste zu bestreiten, nicht nur unter Alttestamentlern (z. B. Wellhausen Israelitische und jüdische Geschichte ^{6}72 Anmerkung 1 mit Berufung auf Pietschmann), sondern auch bei Aegyptologen wie neuestens Spiegelberg (Aegyptologische Randglossen 27f.). Man beruft sich hierfür vor allem auf die Möglichkeit, daß die Liste ebenso eine Kopie älterer Originale sein könne, wie dies manche Listen älterer Könige, besonders die von den Inschriften Ramses' II. und Thutmoses III. abgeschriebenen Texte Ramses' III. zweifellos

---

1) Zur Anlage des Baus, speziell der sogenannten Bubastidenhalle vgl. z. B. Baedeker Aegypten ^{6}249ff., besonders 253, zum Anteil Scheschonks an dem Bau Breasted in American Journal of Semitic Languages and Literatures XXI $_{22}$ff. (gegen die älteren, von Mariette begründeten Ansichten).

2) Von Textausgaben ist vor allem die neue, am Original gemachte Kollation Müllers (Egyptological Researches pl. 75—85 vgl. S. 51 bis 54) zu nennen, durch welche die älteren Publikationen von Rosellini Monumenti Storici 148, Champollion Notices Manuscrites II $_{113}$ff., Lepsius Denkmäler III $_{252.\ 253a}$, Brugsch Geographische Inschriften II $_{XXIV}$ (vgl. auch Maspero in ÄZ 1880 $_{44}$) wesentlich überholt sind. Zum Inhalt vgl. besonders Müller Asien und Europa 166ff. und Breasted in dem vorhin zitierten Aufsatz und in Anc. Rec. IV §§ 709—717. — Eine leider völlig zerstörte Kopie der Liste fand sich vor einigen Jahren bei Feschn (vgl. Baedeker Aegypten ^{6}198), wo die Ruinen eines von Scheschonk und seinem Nachfolger Osorkon erbauten Tempels liegen (vgl. Annales du Service des Ant. II $_{154}$).

sind (vgl. Müller Egyptological Researches 49 und Breasted Anc. Rec. IV § 131). Gegen diesen Verdacht ist es zwar kein Gegenbeweis, daß eine solche Vorlage für die Liste Scheschonks bis heute nicht hat beigebracht werden können; aber die zahlreichen Eigentümlichkeiten, durch die sich diese von den älteren unterscheidet[1], bilden ein kaum zu entkräftendes Argument für ihre Selbständigkeit, zumal der geographische Umfang der aufgezählten Namen sich bei keiner anderen Liste findet. Auch Spiegelbergs Hinweis auf die schon erwähnten phrasenhaften Beischriften der Reliefs besagt nichts; denn die Möglichkeit freier Produktion, die dort vorlag, fehlte doch bei einer Aufzählung fremder Ortsnamen. Man ist also völlig berechtigt, die Liste (und zwar natürlich als Ganzes, nicht in willkürlicher Beschränkung auf einzelne Teile) als historisches Dokument zu verwerten.

Eine weitere Frage hinsichtlich ihrer Beurteilung hat sich sodann an die Beobachtung geknüpft, daß in der Liste ebensowohl Städte des Nordreichs wie Judas (und Philistaeas) aufgezählt werden[2]. Darin liegt ohne Zweifel eine Schwierigkeit

---

1) Zu diesen Eigentümlichkeiten gehört vor allem die nur hier vorkommende häufige Anhängung der Endung -â an die Ortsnamen (gleichgiltig, ob Müller darin mit Recht einen Aramaismus sieht oder nicht; Asien und Europa 166ff.; vgl. Breasted Anc. Rec. IV § 717), und dann die große Zahl zusammengesetzter Namen, die der Verfertiger der Inschrift ungeschickt genug auf zwei Schilde zu verteilen pflegt; deren erstes Bildungselement sind Ortsbezeichnungen wie

pꜣ-ʿꜣ-m-ḳ „das Tal (עמק) von“ (No. 65),
pꜣ-ḥꜣ-ḳ-rw „das Feld (חקל aramäisch!) von“ (No. 68. 71. 77. 87 107),
pꜣ-nꜣ-g-bw „das Südland (נגב) von“ (No. 84. 90. 92),
pꜣ-ḥꜣ-g-rw vielleicht wie oben „das Feld von“ (No. 94. 96. 101)
šꜣ-b-pꜣ-rw-ṯ „der Strom (שִׁבֹּלֶת) von“ (?) (No. 73. 75).

Vgl. auch Müllers Vermutung über eine phönizisch geschriebene Vorlage der Liste (Asien und Europa a. a. O.; Egyptol. Res. 54).

2) Eine Untersuchung der sämtlichen Namen und der möglichen Identifikationen, zu der das Namenmaterial der anderen aegyptischen Listen und der El ʿAmarna-Briefe, sowie des Alten Testaments (besonders Jos 13ff.) herangezogen werden müßte, würden den Rahmen dieser Abhandlung weit überschreiten. Es seien hier nur die wenigen Namen aufgezählt, die mit einiger Sicherheit identifiziert werden können (mit Zählung nach Müllers Kollation).

No. 11. g-ꜣ-m-t (-t?) ein גַּת?

13. rw-bꜣ-tı̓ רַבִּית Jos 19 20.

für alle, die den Zug als für Jerobeam und ausschließlich gegen Rehabeam unternommen ansehen. Die verschiedensten Versuche wurden gemacht, diese Schwierigkeit zu umgehen.

---

14. tȝ-ʿ-n-k-â תַּעְנָךְ Jos 12_{21} u. ö.
15. šȝ-n-m-ȝ-â שׁוּנֵם Jos 19_{18} u. ö.
[16. bȝ-tî-šȝ-n-r-â- erinnert an בֵּית־שְׁאָן Jos 17_{11} u. ö., wozu aber der Lautbestand nicht stimmt; vgl. Müller MVAG 1907 Heft 1_{29} und Egyptol. Res. 45.]
17. rw-ḥȝ-bȝ-â רְחֹב Jos 19_{28} u. ö.
18. ḥȝ-pw-rw-m-â חֲפָרַיִם Jos 19_{19}.
[22. m-ḥȝ-n-m מַחֲנַיִם im Ostjordanland?]
23. k-bȝ-ʿȝ-nȝ גִּבְעוֹן Jos 18_{25} u. ö.
24. bȝ-tî-ḥ-wȝ-rw-n בֵּית חֹרוֹן Jos 16_{5} u. ö.
26. î-yw-rw-n אַיָּלוֹן Jos 19_{42} u. ö.
27. m-k-d-îw מְגִדּוֹ Jos 17_{11} u. ö.
32. ʿȝ-rȝ-nȝ auch bei Thutmose III., am Südfuß des Karmels; vgl. Müller MVAG 1907 Heft 1_{13}.
35. šȝ-yw-kȝ שׂוֹכֹה Jos 15_{48} u. ö.
100. 117. ȝ-d-rȝ-â אַדָּר Jos 15_{3}.
108. 110. ʿȝ-rw-d-â עֲרָד Num 21_{1} u. ö.
125. šȝ-r-ḥȝ- [?] שָׁרוּחֶן Jos 19_{6}.
150. yw-rw-d-n ist wohl mit dem verlornen Schild 149 zu verbinden: „Gebiet des יַרְדֵּן" (vgl. das alttestamentliche כִּכַּר הַיַּרְדֵּן).

Von einer neugefundenen untersten Reihe teilt Müller OLZ 1908_{186}ff. noch unter andern die Namen mit:

r(e)-p(e)-ḥa Rapiḫi in Sargons Prunkinschrift Zeile 25 (KB II_{54}), Raphia bei Polybius und Josephus.

ʿ(e)-n-g-ru-n עֶקְרוֹן Jos 13_{3} u. ö.

Das bedeutet keine allzugroße Ausbeute von einer Liste, die ursprünglich über 150 Namen enthielt, von denen etwa die Hälfte leserlich erhalten ist. Ein gewisses Fortschreiten der Aufzählung von den Städten der Jezreʿelebene bis zum äußersten Süden Judas ist nicht zu verkennen; doch ist die Ordnung nicht allzu sorgfältig (vgl. Müller, Egyptol. Res. a. a. O. gegen seine eigenen Äußerungen in Asien und Europa a. a. O.).

Die Versuche, Jerusalem in der Liste zu finden, sind bisher mißglückt. Daß No. 29 yw-d-h-m-rw-k nicht ein יְהוּדָה מֶלֶךְ sein und nicht auf Rehabeam gehen kann (in einer Ortsliste!), hat Müller entgegen der früher herrschenden Ansicht erkannt (Proceedings of the Society of Biblical Archeology X_{81}). Desgleichen wird der Versuch von Sayce, in No. 13 (s. o.) ein רַבַּת als metonymische Bezeichnung

So sollten z. B. alle die Punkte aufgezählt sein, die Scheschonks Truppen berührten, gleichgiltig ob es befreundete oder feindliche Orte waren (so Blau, der daraus eine ganze Geschichte des Feldzugs mit Routier der aegyptischen Armeekorps ableitet); oder Scheschonk sollte die angeführten nordisraelitischen Städte erst für Jerobeam erobert haben (so Niebuhr, Chronologie der Geschichte Israels VII, Winckler, Gesch. Isr. I 160). Brugsch knüpft an die Beobachtung, daß unter den genannten nordisraelitischen Städten einige Levitenstädte aus Jos. 21 sind, die Vermutung, diese Städte hätten wegen der religiösen Verirrung Jerobeams zu Juda gehalten und seien dadurch in das Schicksal des Südreichs mit verwickelt worden. Schließlich könnte man noch die Möglichkeit anführen, die Liste wolle solche Orte aufzählen, die Scheschonk bei seinem Zug Tribut leisteten; denn Müller (Egyptological Researches p. 49) hat es wahrscheinlich gemacht, daß die großen Listen der Tempelwände von den in den Archiven der Regierung aufbewahrten Verzeichnissen der Beutestücke und Tributeinkünfte kopiert sind; es braucht also nicht jeder Ort durch seine Erwähnung auf der Liste als erobert bezeichnet werden zu sollen. Allein nachdem oben gezeigt wurde, daß der biblische Bericht eine Ausdehnung des Feldzuges über das jüdische Gebiet hinaus nicht ausschließt und daß eine solche aus allgemeinen Erwägungen der politischen Situation ganz wahrscheinlich ist, wird man auch der Liste von Karnak ohne künstliche Unterscheidungs- und Deutungsversuche gegenübertreten und ihr entnehmen, daß die Wirkungen des Scheschonkzuges beide Reiche umfaßten. Auch durch die Liste wird übrigens die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß die Expedition noch weiter ging; denn der Umfang der Liste war einerseits durch das Namenmaterial der benutzten Vorlage, anderseits durch den zur Verfügung stehenden Raum umgrenzt. Doch fallen solche Möglichkeiten gegenüber dem sicher Bezeugten und für unsere Untersuchung Wesentlichen nicht ins Gewicht.

Von diesem Punkte aus, wo die synchronistische Verknüpfung der biblischen Berichte und der aegyptischen Denk-

---

für die Hauptstadt Jerusalem zu finden, von Clauß (Zeitschr. des deutschen Palästinavereins 1905 146 ff.) mit Recht zurückgewiesen.

Blaus Versuch ZDMG 1861 203 ff., sämtliche Namen der Liste als judäisch zu erweisen, findet heute außer bei Goldschmied ZDMG 1900 17 ff. wohl nirgends mehr Anklang.

mäler völlig deutlich ist, empfiehlt es sich, auf die ganze bisher besprochene politische Bewegung, die hier ihren Gipfel und Abschluß erreicht, zurückzublicken und nun vor allem aus der gleichzeitigen inneren Geschichte Aegyptens die Erklärungsgründe für den auffälligen plötzlichen Umschwung seiner äußeren Politik zu ermitteln.

Es ist oben (S. 13ff.) gezeigt worden, wie von dem Tode Ramses' III. eine absteigende Linie bis zur Dynastie der Taniten sich hinzieht, deren Charakteristikum ein fortschreitender innerer und äußerer Zerfall der im Neuen Reich gewonnenen Machtstellung ist. Daß diese Entwicklung innerhalb der Zeit der tanitischen Dynastie sollte zum Stillstand gebracht worden sein, hat keine Wahrscheinlichkeit für sich; es mußte eine andere Schicht der Bevölkerung zur Herrschaft kommen, wenn ein Umschwung eintreten sollte. Und dieser Wechsel der Herrschaft trat ein durch das Aufsteigen eines Kreises, der schon für das Neue Reich von größter Bedeutung gewesen war und den die schwache Regierung der Ramessiden und Taniten nur weiter emporführen konnte. Das waren die Führer der libyschen Söldner, mit deren Hilfe die großen Eroberer der 18. und 19. Dynastie ihre Schlachten geschlagen hatten. Nach dem Aufhören der kriegerischen Unternehmungen hatten sich diese Libyer, durch Zuzug aus der Heimat verstärkt, in Aegypten, besonders natürlich im Delta, angesiedelt und bildeten nun ein selbständiges, wichtiges Bevölkerungselement. Es konnte nicht ausbleiben, daß ihre führenden Geschlechter auch unter den neuen Verhältnissen die leitende Rolle spielten und daß ihre Stellung mit dem Nachlassen der pharaonischen Zentralgewalt sich allmählich zu der Bedeutung von mehr oder weniger unabhängigen lokalen Fürstentümern — nach der Gaueinteilung Aegyptens pflegt man sie Nomarchien zu nennen — ausbildete. Von diesem Stand der Dinge war nur noch ein Schritt dahin, daß einer dieser Gaufürsten die Scheinherrschaft der tanitischen Dynastie stürzte und, gestützt auf seine Volksgenossen und auf seine lokale Hausmacht, die Titel des Pharao an sich riß. Die Geschichte der Prätorianer und Mameluken in aller Welt bietet Parallelen genug für eine solche Entwicklung. In der Person Scheschonks[1] und der durch ihn vollzogenen Begründung

1) Zur Vorgeschichte seines Geschlechts vgl. die Grabstele seines gleichnamigen Großvaters in Abydos (Brugsch ÄZ 1871 85f.; vgl. Brea-

einer neuen Dynastie (der 22. bubastidischen bei Manetho) geschah dieser Schritt und kam somit die Entwicklung zum Abschluß.

Gerade bei einem solchen Dynastiebegründer aber, der aus der kriegerischen Bevölkerungsschicht hervorgegangen war, kann es am allerwenigsten wundernehmen, wenn er die halbvergessene Eroberungspolitik vergangener Jahrhunderte sich zum Vorbilde wählte; kriegerische Unternehmungen im alten Stil waren für ihn das nächstliegende Mittel, um seine eben errungene Stellung im Innern Aegyptens zu festigen und einen neuen Aufschwung herbeizuführen, der ihm selbst am allermeisten zu gute kommen mußte. Man wird demnach kaum fehlgehen mit der Annahme, daß die tätige Einmischung Aegyptens in Palästina sachlich und zeitlich mit Scheschonks Auftreten zusammenfällt. Auf die Berichte des ersten Königsbuches angewendet, würde das bedeuten: die Geschichte Hadads 1 Kön 11_{14}ff. ist ein Beispiel der schwachen Politik der letzten tanitischen Schattenkönige; dagegen tritt mit dem Feldzug, dem die Eroberung von Gezer angehört (1 Kön 9_{16}), zum ersten Male die unternehmende Politik der neuen Dynastie auf den Plan, von der die Expedition gegen Jerusalem (1 Kön 14_{25}ff.) eine spätere Äußerung ist.

Müßte demnach in dem Eroberer von Gezer und Schwiegervater Salomos, dessen Name nicht genannt wird, Scheschonk I. gesehen werden, so erhebt sich die Frage, ob diese Identifikation chronologisch zulässig ist[1]. Nun ist leider auf der großen Inschrift Scheschonks am Karnaktempel keinerlei Datierung des Feldzugs angebracht; dagegen läßt sich der Anfang von Scheschonks Bautätigkeit dortselbst wenigstens annähernd bestimmen. Auf einer Felsenstele in den Sandsteinbrüchen des Gebel Silsele (vgl. Baedeker Aegypten[6] 327) berichtet nämlich der Baumeister Horemsaf, daß er im Monat Paini des 21. Regierungsjahres Scheschonks von diesem beauftragt worden sei,

---

sted Anc. Rec. IV § 669ff.) und die Stele seines Nachkommen Horpasen im Serapeum aus der Zeit Scheschonks IV. (vgl. Lepsius Abhandlungen der Berliner Akademie phil.-hist. Kl. 1856_{259}ff.; Breasted Anc. Rec. IV § 785ff.).

1) Es kann sich dabei natürlich nur um die relative Chronologie zwischen Israel und Aegypten handeln, da die absolute auf beiden Seiten für die fragliche Zeit viel zu unsicher ist.

große Bauten am Amontempel in Theben auszuführen, worunter zweifellos die oben erwähnte Anlage mit der großen Prunkinschrift zu verstehen ist. Nun spricht aber alles dafür, daß die Errichtung dieses Siegesdenkmals nicht allzulange nach dem Feldzug selbst in Angriff genommen wurde[1]; dann wäre also der letztere in oder kurz vor dem 20. Jahr Scheschonks anzusetzen, und der in 1 Kön 9 16 bezeugte Feldzug läge, wenn er Scheschonks allererster Zeit angehörte, durch einen Zeitraum von höchstens 20 Jahren von jenem gegen Juda und Israel gerichteten getrennt. Hiermit stimmen nun die Angaben des ersten Königsbuches offensichtlich nicht überein. Denn dort wird allerspätestens Salomos 24. Regierungsjahr für Salomos Heirat mit der Aegypterin vorausgesetzt und Schuschaks Zug gegen Jerusalem im 5. Jahr des Rehabeam datiert; der Zwischenraum beträgt also, da Salomos Regierungszeit auf 40 Jahre angegeben wird (1 Kön 11 42), zum allermindesten 21 Jahre, höchst wahrscheinlich aber einige Jahre mehr. Solange man an der Glaubwürdigkeit und Genauigkeit dieser Zahlen festhält, muß man daher immer wieder zu der Vermutung kommen, der Eroberer von Gezer und Schwiegervater Salomos sei einer der letzten oder der letzte tanitische Pharao, also Pisebchaᶜnnu II., gewesen (so Wiedemann Aeg. Gesch. 541 f., Meyer Geschichte des Altertums I § 319 und Gesch. Aeg. 331, nebst vielen Neueren), was doch zu dem politischen Charakter jener Dynastie so wenig stimmen will (vgl. Müller in Encyclopaedia Biblica II 1243 Art. „Egypt“ und vor allem Breasted Hist. of Eg. 529). Allein die Zahl 40 für Salomos Regierung erweckt (ebenso wie bei David 2 Sam 5 4 1 Kön 2 11) ohnehin den Anschein, nur eine runde Angabe zur Bezeichnung eines Menschenalters zu sein (vgl. auch die Zahlen 7 für den Tempelbau, 20 für Tempel und Palast 1 Kön 6 37 ff.!), die hier um so leichter eingesetzt werden konnte, da Salomos Regierung außerhalb des synchronistischen Schemas für die getrennten Reiche stand.

1) So auch Maspero, Hist. Anc. II 773; Breasted Anc. Rec. IV § 709; Müllers Widerspruch Encyclopaedia Biblica IV Art. „Shishak“ beruht auf der Annahme, der Feldzug gegen Juda und Israel müßte eine der ersten Unternehmungen Scheschonks gewesen sein, was nicht zu beweisen ist (vgl. schon Unger, Chronologie des Manetho 232 f.) — Die Baumeisterinschrift ist veröffentlicht bei Lepsius Denkmäler III 254 c; vgl. Breasted Anc. Rec. IV §§ 701—708; American Journal of Semitic Languages and Literatures XXI 22 ff.

Einer Verkürzung um einige Jahre steht daher nichts im Wege (vgl. die Kommentare zu 1 Kön 11 42 und Stade Gesch. V. Isr. I 96, Guthe Gesch. Isr.[2] 139, Oettli Gesch. Isr. 319), und die Verknüpfung der Eroberung Gezers mit Scheschonks ersten Unternehmungen kann chronologisch gerechtfertigt werden[1]. Vielleicht gehört auch die leider völlig verstümmelte Inschrift einer Stele Scheschonks in Karnak, in der von einem Kampf bei den Bitterseen an der Landenge von Suez die Rede ist (vgl. Annales du Service des Ant. V 38f.; Breasted Anc. Rec. IV § 724A), jenen ersten Kämpfen an; die Lokalität des Kampfes spricht fast dafür, daß es sich um Abwehr eines Angriffs (etwa der Philister?) von der aegyptischen Grenze handelte. Das würde zu dem oben (S. 21) Vermuteten sehr wohl stimmen, läßt sich aber kaum als selbständiges Zeugnis verwerten.

Ist aber das so aus den alttestamentlichen Angaben und den aegyptischen Denkmälern gewonnene Bild der politischen Bewegung in jener Zeit auch nur einigermaßen zutreffend[2], so wird man kaum in der Lage sein, den aufgezeigten Zusammenhang der Ereignisse durch Umdeutungen im Sinne der Musri-Hypothese zu zerreißen. Winckler tut dies (vgl. seine oben aufgeführten Schriften) mit dem Ergebnis, daß nur der 1 Kön 14 25ff. berichtete Zug bei Scheschonk und Aegypten verbleibt. Auch diesen Bericht trotz der aegyptischen Denkmäler auf Arabien zu beziehen, ist ja auch kaum möglich,

---

1) Müllers Versuch, auch Davids Philisterkämpfe in Scheschonks Regierungszeit unterzubringen (MVAG 1900 Heft 1 38), geht in der Verkürzung der Zahlen doch wohl zu weit. — An dieser Stelle kann eine Vermutung über den durch keine Inschrift erhellten Wechsel von der 21. zur 22. Dynastie nicht unterdrückt werden. Es wäre denkbar, daß das Eingreifen Aegyptens in Palästina auf eigene Initiative der libyschen Söldner hin schon in der letzten Tanitenzeit begann und daß gerade die dort errungenen kriegerischen Erfolge zum Sturz des alten Herrscherhauses und zur Erhebung des Söldnerführers Scheschonk geführt hätten; an Parallelen zu einer derartigen Entwicklung würde es in der Geschichte anderer Soldatenfürsten, z. B. im römischen Kaiserreich, nicht fehlen. Dann könnte also der Zeitraum zwischen 1 Kön 9 16 und 14 25 um einige Jahre länger sein. Doch ist dies natürlich eine bis heute völlig unbeweisbare Vermutung.

2) Einen in manchen Punkten ähnlichen Versuch der Ordnung und Erklärung der Ereignisse hat Goldschmied ZDMG 1900 17ff. unternommen, jedoch mit Zugrundelehung einer unwahrscheinlichen Chronologie (s. oben S. 20 Anm. 1 und S. 22 Anm. 1) und mit Benutzung der Blau'schen Erklärung der Karnakliste (S. 29 Anm. 2 am Ende).

man müßte denn mit Cheyne (in Encyclopaedia Biblica IV 4487 Art. „Shishak“) es „schwer finden daran zu zweifeln, daß שׁוּשַׁק(ים) aus כּוּשׁ(ים) — im Sinne des arabischen Kûsch — korrumpiert ist“. Aber auch von dieser kritischen Verirrung abgesehen, müßten triftigere Gründe vorliegen, als Winckler sie vorbringen kann, um jene Umdeutungen irgendwie annehmbar zu machen. Selbst der nennenswerteste Einwand (Gesch. Isr. II 263), daß nach dem Brief Kallima-Sins von Babylonien an Nimmuria-Amenḥotep III. von Aegypten (El-ʿAmarna-brief Nr. 3 Z. 6f.; KB V 8) und Herodot III 1 „von jeher eine Königstochter von Aegypten niemandem gegeben worden“ sei, trifft nicht völlig; denn einmal zeigt gerade der Briefwechsel zwischen Kallima-Sin und Amenḥotep III., wie weit der Begriff „Königstochter“ von den asiatischen Dynasten gefaßt wurde (vgl. Müller in KB V 405 und MVAG Heft 1 39f.), und sodann ist trotz Wincklers Einspruch (Im Kampfe um den Alten Orient Heft 2 50) der Hinweis berechtigt, daß die politische Machtstellung des Pharao in Syrien sich doch seit den Zeiten der 18. Dynasie sehr wesentlich verändert hatte (vgl. Spiegelberg Aegyptologische Randglossen 28 Anmerkung 1, Meyer Jsraeliten und ihre Nachbarst. 457). Es ist demnach in keiner Weise gefordert, den klar erkennbaren Zusammenhang in ein künstlich geschaffenes Dunkel zu verwandeln.

Es fragt sich nun, ob und wie lange Scheschonḳs I. Nachfolger imstande waren, die durch jenen gewonnene Stellung in Palästina zu behaupten. Die immer wiederholten Expeditionen der 18. und 19. Dynastie zeigen ja deutlich genug, wie schwer es den Pharaonen war, die palästinisch-syrischen Kleinfürsten in Botmäßigkeit zu halten; und durch die mittlerweile vollzogene Gründung größerer staatlicher Einheiten (Philister, Juda, Jsrael, Aramäer) war die Aufgabe sicher nicht leichter geworden. Die wenig zahlreichen Denkmäler der späteren Bubastiden zeigen denn auch, und die Königsbücher von Israel und Juda bestätigen es durch ihr Schweigen, daß solche Kraftanstrengungen den späteren Bubastiden nicht möglich waren. Auch im eigenen Land scheint unter ihnen dem kurzen Ansatz zu einem Aufschwung bald ein neuer Rückgang gefolgt zu sein: die rivalisierenden Lokalmächte, die Priesterschaft von Theben und die Gaufürsten des nördlichen Oberaegyptens (besonders in Herakleopolis) und des Deltas, erhoben

sich von neuem und wußten die Oberhoheit der Pharaonen allmählich zu einem mehr oder weniger bloß nominellen Titel herabzudrücken. Die Zersetzung des Reiches mußte unter solchen Umständen rapide Fortschritte machen. Wie unsicher und sorgenvoll dadurch die Stellung des offiziellen Herrschers wurde, zeigt vielleicht am besten das Gebet, das Osorkon II. (kurz vor 850) auf seiner Statue in Tanis einmeißeln ließ: Erhaltung der Obmacht über den streitenden Gewalten ist das Wichtigste, was er seinen Nachkommen zu wünschen weiß (vgl. Recueil de travaux XVIII 49; Breasted Anc. Rec. IV §§ 745—747). Es kam schließlich dahin, daß sich eine neue (23.) Dynastie erhob; in welchem Verhältnis sie zu den Bubastiden stand, ob sie gleichzeitig mit jenen den Pharaonentitel beanspruchte oder die alte Dynastie verdrängte, ist bei dem Mangel an Urkunden bis heute nicht mit völliger Sicherheit zu entscheiden. Jedenfalls war um die Mitte des achten Jahrhunderts ein Zustand gänzlicher Auflösung erreicht, wie die unten zu besprechende Siegesstele des Aethiopen Piʿanchi anschaulich zeigt.

In einer Zeit, die solche Verhältnisse entstehen sah, war natürlich an eine tatkräftige Fortführung der von Scheschonk I. begonnenen Politik nicht zu denken, und die Oberhoheit Aegyptens über Palästina mußte wieder zur bloßen Fiktion, zum unerfüllten Rechtsanspruch werden. Mehr will es wohl auch nicht besagen, wenn der vorhin erwähnte Osorkon II. in den Inschriften der von ihm erbauten „Jubiläumshalle“ des Hauptheiligtums von Bubastis (vgl. Baedeker Aegypten [6] 159; eine Schilderung bei Herodot II 138) von sich rühmt: „Alle Länder, alle Gegenden, Ober-Retenu, Unter-Retenu, alle unzugänglichen Gegenden liegen unter dem Fuß dieses guten Gottes“ (veröffentlicht von Naville The festival Hall of Osorkon II pl. VI; vgl. Breasted Anc. Rec. IV §§ 748—750). Als um die Mitte des neunten Jahrhunderts die Assyrer neuerdings in Syrien vordrangen, scheinen die Pharaonen keinen Widerstand gegen diese Bedrohung ihrer alten Rechtsansprüche geleistet zu haben. Wenigstens läßt sich aus der Nennung von „1000 Leuten des Muṣraeers“, die auf Salmanasars II. Monolithinschrift (Kol. II. Zeile 92, KB I 172) unter einer langen Reihe von Kontingenten des antiassyrischen Heeres in der Schlacht bei Ḳarḳar 854 aufgeführt werden, nicht das Gegen-

teil schließen; denn daß an dieser Stelle nicht Aegypten, sondern das nordsyrische Muṣri gemeint ist, beweist die Nennung von „500 Leuten des Guaeers“, also des Fürsten von Ḳue (vgl. oben S. 24) unmittelbar vorher[1].

Dem entspricht es, daß auch die biblischen Königsbücher aus der Zeit nach Schuschaks Einfall bei all den Kämpfen zwischen den israelitischen, aramäischen und anderen Reichen nie von einer Einmischung Aegyptens zu berichten wissen. Ja man kann wohl sagen: die ganze politische Lage Syriens und Palästinas mit ihren fortwährenden Reibungen und Verwicklungen, so wie sie seit Schuschaks Zügen — vielleicht zum Teil durch diese bewirkt — sich herausgebildet, war wesentlich dadurch ermöglicht und bestimmt, daß Aegypten sich wieder von der syrischen Politik hatte zurückziehen müssen, während die östliche Großmacht noch nicht weit genug vorgerückt war, um sich in Syrien maßgebend geltend zu machen. Es wiederholte sich also in der Hauptsache die Situation, die vom 12. bis zum 10. Jahrhundert geherrscht hatte.

Eine Ausnahme von diesen im allgemeinen geltenden Charakterzügen der Zeit würde es bedeuten, wenn der Bericht der Chronik 2 Chron 14 $_{8-14}$ über die Besiegung der Streitmacht des Kuschiten Zerach durch König Asa von Juda wirklich auf einen aegyptischen oder vielmehr aethiopischen Feldzug gedeutet werden könnte. Man hat dies vielfach angenommen und dann meist den Namen Zerach in dem Namen von Scheschonḳs I. Nachfolger Osorkon I. wiedergefunden (so neuestens noch König Vier neue arabische Landschaftsnamen im Alten Testament 53ff., Petrie Hist. of Eg. III 242f.). Aber zunächst stimmt die Namensform זֶרַח sehr schlecht zu dem Namen Osorkon, der hebräisch etwa ושרכן wiedergegeben werden

---

1) So Maspero Hist. Anc. III 71 Anmerkung 1; Winckler KAT[3] 42 und andere gegen Meyer Israeliten und ihre Nachbarstämme 459 und die meisten Aegyptologen. — Dagegen kann sich der merkwürdige Tribut von Muṣri, der auf dem schwarzen Obelisken Salmanasars II. abgebildet ist (vgl. die Wiedergabe bei Maspero a. a. O.), bestehend aus zweihöckerigen Kamelen, Elephant und „Flußtieren“ (Affen und Antilope), sehr wohl auf Aegypten beziehen (so Müller Zeitschrift für Assyriologie VIII 209ff., OLZ 1908 218ff., Meyer Israeliten und ihre Nachbarstämme 459 Anmerkung 4; dagegen Winckler Im Kampfe um den Alten Orient Heft 2 32 Anmerkung 3).

müßte, sodann meint der Chronist offenbar keinen aegyptischen König, wenn er Zerach einfach als Kuschiten bezeichnet (vgl. Oettli z. St.), und schließlich widerspricht die Annahme einer aethiopischen Invasion in Palästina, die man dann in dem Bericht sehen müßte, allem, was über die Geschichte Aethiopiens und Aegyptens in der fraglichen Zeit bekannt ist. Will man unter diesen Umständen die ganze Erzählung nicht für schlechthin aus der Luft gegriffen halten (so Wellhausen Prolegomena [2] 216, Wiedemann Aeg. Gesch. 553, Stade Gesch. V. Isr. I 355 u. a.) — aber zu ihrer Erfindung ließe sich schwer ein Anlaß denken —, so wird man zu der Auskunft greifen, in Zerach einen Vertreter des arabischen Kûsch zu sehen (so Winckler MVAG 1898 Heft 1 47, KAT[3] 147, Hommel Aufsätze und Abhandlungen 300, Guthe Gesch. Isr. [2] 148f., Oettli Gesch. Isr. 341). Die Nennung der Libyer als Bestandteil seines Heeres (2 Chron 16 8) begreift sich leicht als Eintrag aus 2 Chron 12 3.

Desgleichen liegt es bei der Stelle 2 Kön 7 6, wo die Aramäer von Damaskus bei der Belagerung Samarias die Befürchtung äußern, die Könige der Hettiter und die Könige von מצרים könnten Israel zu Hilfe kommen, jedenfalls viel ferner, an Aegypten zu denken, als an das nordsyrische Muṣri, zumal bei der Zusammenstellung mit den Hettitern. Die Aramäer sehen die Gefahr ihrer Situation darin, daß ihr von Truppen entblößtes Land von Norden her überfallen werden könnte, während sie im Süden abwesend sind — so etwa erklärt sich die Angabe am einfachsten (vgl. Hommel Geschichte Babyloniens und Assyriens 610, Winckler Alttest. Unters. 170f., Guthe Gesch. Isr. [2] 162, Kittel und Benzinger z. St.).

Es ändert sich demnach nichts an der oben gegebenen Charakteristik der Jahrhunderte zwischen der israelitischen Reichsspaltung und dem Eingreifen der Assyrer. Für die innere Entwicklung des geistigen und kulturellen Lebens in Israel, das gerade in dieser verhältnismäßig ruhigen Periode sein Volkstum kräftig entfalten konnte, wäre es nun wichtig zu wissen, ob mit dem Ermatten der politischen Beziehungen zu Aegypten auch in den durch den Handelsverkehr vermittelten kulturellen Einwirkungen von dort ein Rückgang eintrat. Daß dies der Fall war, ist an sich nicht unwahrscheinlich, wenn man auch kaum mit Breasted (Hist. of Eg. 547) an ein völliges

Erlöschen wird denken wollen[1]. Einiger Aufschluß hierüber darf vielleicht von dem Fortgang der Ausgrabungen in Aegypten (besonders im Delta) und in Palästina erhofft werden. Was die bisherigen Funde in letzterem Land betrifft, so ist noch gründliche Sichtung zumal in der Hinsicht notwendig, wieweit frischer Import vom Ausland oder einheimische Imitation vorliegt (z. B. in der Keramik oder bei den Skarabäen[2]). Ferner muß bedacht werden, daß alle Ruinenstätten Palästinas, an denen bisher gegraben wurde, entweder unmittelbar an der großen aegyptisch-syrischen Verkehrsstraße oder doch in deren nächster Nähe gelegen sind. Die Möglichkeit ist nicht auszuschließen, daß Ausgrabungen im abgelegeneren Bergland, Israels eigentlichem Zentrum, einen geringeren Einfluß der ausländischen Kulturen aufweisen werden[3].

---

1) Wenigstens die Phönikerstädte der Küste werden in dauernden Handelsbeziehungen mit Aegypten geblieben sein (vgl. den Papyrus Golenischeff und Stellen wie Jes 23 3.5, Ez 27 7). — In Piʿanchis Siegesstele (Z. 154) werden unter den aus den Deltastädten abgeführten Tributgegenständen auch die Produkte von Charu genannt (d. i. Palästina); doch ist aus einer so vereinzelt stehenden Angabe natürlich wenig Sicheres zu folgern. Mitteilungen über Handelsbeziehungen wie die interessante Notiz 1 Kön 20 34 sind in der altorientalischen Literatur und inschriftlichen Bezeugung äußerst selten (vgl. Müller Asien und Europa 56).

2) Für die letzteren, soweit sie Königsnamen tragen, gilt natürlich stets die Regel, daß sie nur eine obere Grenze zu ziehen gestatten (vgl. Bliß and Macalister Excavations in Palestine 152). Wenn bis jetzt, soweit aus den Fundberichten zu ersehen ist, Königsskarabäen nur aus der Zeit des Mittleren und des Neuen Reiches, dagegen keine aus späterer Zeit gefunden wurden, so kann das um so weniger auffallen, als letztere auch in Aegypten selbst nicht allzu häufig sind (vgl. Petries Angaben in Hist. of Eg. III und desselben Historical Scarabs).

3) Man glaubte nach den Funden von Taʿannek eine Verringerung des aegyptischen Einflusses im Vergleich zu den südpalästinischen Funden feststellen zu können (Sellin Tell Taʿannek 111, Macalister in Palestine Exploration Fund Quarterly Statements 1906 120, Benzinger Hebräische Archäologie ²51); nach den Ausgrabungen in Megiddo jedoch scheint sich diese Wahrnehmung nicht zu bestätigen (vgl. Schumacher Tell Mutesellim I und Greßmann in Göttinger Gelehrte Anzeigen 1908 740). Beachtenswert ist dagegen, daß in den Ausgrabungen von Jericho sich bis jetzt aegyptischer (und mykenischer) Einfluß in der kanaanitischen Schicht fast gar nicht, in der jüdischen Schicht nur auffallend spärlich gezeigt hat (nach gütiger Mitteilung von Herrn Professor D. Sellin, vgl. MDOG No. 39 41), was sich bei der

Ein literarisches Zeugnis für den Verkehr zwischen Israel und Aegypten in der vorassyrischen Königszeit könnte man mit Meyer (Gesch. Aeg. 333) und anderen in der Vertrautheit mit aegyptischen Dingen finden, die das elohistische Geschichtswerk besonders in der Josephserzählung bekundet. Doch müßte dessen Entstehungszeit und die Herkunft seiner Erzählungsstoffe viel sicherer bekannt sein, um weitergehende Schlüsse darauf bauen zu können. Die Vorbilder der dort verzeichneten aegyptischen Namen lassen sich von der Zeit der 22. Dynastie an nachweisen[1].

Indessen würden derartige Nachweise von kulturellen und geistigen Einflüssen für die politische Beurteilung jener zweihundertjährigen Periode kaum etwas ausmachen.

III.

Assyrer und Aethiopen.

Es mußten Anstöße von außen kommen, damit die ruhenden politischen Beziehungen zwischen Palästina und Aegypten von neuem in Bewegung gerieten. Dies geschah in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts durch das Eingreifen der Assyrer von Norden und der Aethiopen von Süden. Die politische Entwicklung nahm infolgedessen eine wesentlich veränderte Richtung an: nicht von Aegypten gehen jetzt die maßgebenden Einwirkungen aus, und nicht die Reibungen der syrischen Staaten stehen nun mehr im Vordergrund der Politik, vielmehr die Großmacht des Nordens, das neuassyrische Reich mit seiner tatkräftigen Herrscherreihe von Tiglatpileser III. bis auf Assurbanipal, bestimmt den Gang der Ereignisse und zwingt auch die Gegner, seinen Bewegungen zu folgen. Ein ähnliches Verhältnis von Offensive und Aggressive herrscht

Abgelegenheit Jerichos wohl verstehen ließe. Doch bleibt weitere Bestätigung abzuwarten.

1) Vgl. ÄZ 1889 $_{41}$ f., 1892 $_{49}$ und $_{50}$ f. 1905 $_{84}$ ff. Spiegelberg (der Aufenthalt Israels in Aegypten $_{53}$ Anm. 14) stellt die Zeit um 1200 v. Chr. als terminus post quem auf; vgl. noch Miketta in Biblische Zeitschrift II $_{122}$ ff.

zwischen Aegypten und dem in dessen Verfallszeit emporgestiegenen Reich der Aethiopen.

Die zeitliche Folge der Ereignisse in dieser Periode ist, soweit es sich um die Schicksale Syriens und Palästinas handelt, durch die Denkmäler der assyrischen Könige völlig sicher gestellt, und es ist längst allgemein anerkannt, daß die übrigens auch unter sich nicht übereinstimmenden chronologischen Angaben des zweiten Königsbuches im Sinne der assyrischen Inschriften korrigiert werden müssen[1]. Es genügt daher für die Zwecke unserer Untersuchung, hier die wichtigsten Daten zusammenzustellen:

738 Tribut Menachems von Israel und anderer syrischer Könige an Tiglatpileser III.
735 Syrisch-ephraimitischer Krieg gegen Ahaz von Juda.
733 Sturz Pekachs und Einsetzung Hoseas in Israel.
732 Eroberung von Damaskus durch Tiglatpileser III.
724—722 Belagerung von Samaria unter Salmanasar IV.
722 Eroberung von Samaria unter Sargon.
720 Niederwerfung eines großen syrischen Aufstands (Ilubi'di von Hamat, Ḫanûn von Gaza). Schlacht bei Raphia.
711 Aufstand Jamanis von Asdod.
701 Aufstand von Phönikien, Philistäa und Juda. Sanheribs Abzug.

Dagegen fordert die aegyptische Chronologie der gleichen Zeit, die fast nirgends eine klare Beziehung zu den assyrisch-israelitischen Synchronismen aufweist, eine kurze Besprechung. Ihre Rekonstruktion ist nur von unten, von der Folgezeit her möglich. Hier bieten die Stelen der im Serapeum beigesetzten Apisstiere mit ihren genauen Datierungen das beste Material, da ihren Angaben offenbar die offizielle Zeitrechnung der herrschenden Dynastie zu grunde liegt[2]. Aus ihnen zusammen

1) Vgl. die Darstellungen der Geschichte Assyriens und Israels; Übersichten bei Krall Grundriß der altorientalischen Geschichte I (Wien 1899) und bei Winckler Auszug aus der Vorderasiatischen Geschichte (Leipzig 1905).

2) Veröffentlicht von Mariette Le Sérapéum de Memphis 1857; Übersetzung und chronologische Erklärung bei Breasted Anc. Rec. IV §§ 771—774. 778—781. 785—792. 884. 917 f. 959—966. 974—979. 984—988. 1008—1012.

mit den Totenstelen des Priesters Psammetich (Breasted Anc. Rec. IV §§ 1026—1029) ergibt sich zunächst, daß die Regierungsdauer der 26. (saitischen) Dynastie 138 Jahre betrug; die Thronbesteigung ihres Begründers Psammetich I. muß daher, da die Eroberung Aegyptens durch den Perserkönig Kambyses im Jahr 525 anderweitig feststeht, auf 664/63 angesetzt werden. Von diesem Datum führt nun eine Apisstele Psammetichs I. (ebenda §§ 959—962) in die Zeit der 25. (aethiopischen) Dynastie zurück. Nach ihren Angaben starb nämlich ein im 26. Jahre des letzten aethiopischen Herrschers Taharḳa geborener Apisstier im Alter von 21 Jahren im letzten Monat des 20. Jahres Psammetichs I. Demnach schloß die offizielle Chronologie der Saiten die Thronbesteigung Psammetichs I. unmittelbar an das Ende der Regierung Taharḳas an; nur ein Zwischenraum von wenigen Monaten bleibt übrig. Es ist an diesem Punkte wichtig, den offiziellen Charakter dieser Zählung im Auge zu behalten; denn wie die Annalen Assurbanipals beweisen, war Taharḳa im Jahre 668 aus Aegypten vertrieben worden und in Aethiopien Tanutamon (bei Assurbanipal Tandamane) an seine Stelle getreten. Dies scheint die saitische Chronologie vernachlässigt und die Zwischenzeit zwischen Taharḳas Abzug und Psammetichs I. Thronbesteigung einfach dem ersteren zugerechnet zu haben (so auch Breasted a. a. O.). Will man diese Erklärung nicht annehmen, so muß man die 26 Jahre Taharḳas von 668/67 zurückrechnen und die Zahl 21 für das Alter des Apisstieres als falsch ausscheiden (so Petrie, Rost u. a.); allein das letztere scheint bedenklich, da doch gerade auf der richtigen Angabe über das Leben des heiligen Tiers der Nachdruck liegt.

Wir kämen also, von 664/63 aus zurückgehend, für Taharḳas Regierungsantritt in Aegypten auf das Jahr 690/89. Für dessen Vorgänger versagen leider die aegyptischen Inschriften; denn es ist nicht abzusehen, wieweit die bezeugten Daten von 3 Jahren für Schabataka (Inschrift am Quai vom Karnak; Breasted Anc. Rec. IV § 887) und von 12 Jahren für Schabaka (Lepsius Denkmäler V 1e) überschritten werden dürfen. Man ist also auf die Zahlen bei Manetho angewiesen, die bei Africanus mit 8 Jahren für Sabakon (= Schabaka) und 14 für Sebichos (= Schabataka), bei Synkellos mit 12 und 12 Jahren überliefert sind. Nach der eben erwähnten

inschriftlichen Bezeugung des 12. Jahres für Schabaka wird man ein gewisses Zutrauen zu den Zahlen des Synkellos haben dürfen, freilich ist die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß Jahre gemeinsamer Regierung doppelt gezählt sind. Ihm folgend hätte man die Aufrichtung der Aethiopenherrschaft in Aegypten und damit den Beginn der 25. Dynastie um 714 bis 712 zu suchen. Was diesem Zeitpunkt vorausgeht, liegt noch mehr im Dunkel. Der einzige Herrscher der 24. (saitischen) Dynastie, Bokenranf (griechisch: Bokchoris), der nach Manethos glaubwürdigem Zeugnis eben durch den Aethiopen Schabaka = Sabakon gestürzt wurde, also diesem unmittelbar vorherging, erhält bei Africanus 6 Jahre, und sein 6. Jahr ist auch durch eine Inschrift des Serapeums bezeugt (Breasted Anc. Rec. IV § 884), während Synkellos aus unbekannten Gründen ihm 44 Jahre gibt (vgl. Unger Chronologie des Manetho 241f.; Meyer Aegyptische Chronologie 207). Bleibt man bei der doppelt bezeugten Zahl 6 für seine Regierung, so rückt seine Thronbesteigung in die Zeit um 720—718. Die noch weiter zurückliegenden Ereignisse: das Ende der 23. Dynastie, die erste aethiopische Invasion unter Piʿanchi, die Herrschaft von Bokenranfs Vater (vgl. Diodor I 45) Tefnachte von Sais, aus dessen 8. Jahr eine Stele datiert ist (vgl. Recueil de travaux XXV 190), entzieht sich jeder chronologischen Fixierung; nur soviel läßt sich mit Wahrscheinlichkeit sagen, daß Piʿanchis Vorstoß gegen das Delta in möglichste Nähe zu Bokenranfs Aufkommen und zu dem zweiten Einfall der Aethiopen unter Schabaka zu rücken ist, also in die Zeit kurz vor 720 (so Breasted Hist. of Eg. 539ff., Anc. Rec. IV 797 note a; ähnlich Petrie Hist. of Eg. III 268), und nicht ein halbes Jahrhundert weiter zurück (so Meyer Gesch. Aeg. 338ff. und andere). Für die Synchronismen mit der israelitischen und assyrischen Geschichte ergeben sich hiernach die wichtigen Data, daß im im Jahre 720 noch ein Sait, sei es Tefnachte oder Bokenranf, im Jahre 711 schon ein Aethiope, Schabaka, und im Jahre 701 Schabaka oder Schabataka, aber sicher noch nicht Taharka den aegyptischen Herrschertitel führte. Diese Konstatierung mag für die Zwecke unserer Untersuchung genügen (vgl. die Tabelle bei Breasted Anc. Rec. IV § 812).

Die aufgezeigte Kompliziertheit der Chronologie entspricht nur der Kompliziertheit der inneren und äußeren Lage

Aegyptens in jener Zeit. Wie oben erwähnt, war unter den Herrschern der 22. und 23. Dynastie allmählich eine völlige Auflösung Aegyptens, vor allem des Deltas, in eine große Reihe von lokalen Fürstentümern eingetreten, die mit fast völliger Selbständigkeit schalteten und zum Schaden des Landes mit einander rivalisierten. Ein Beispiel ihrer gegenseitigen Befeindung zeigt der Bericht über einen Kampf zwischen dem ersten König der 23. Dynastie Petubastis von Tanis und dem Fürsten Pakrur von Pisapte in einem demotischen Papyrus der Sammlung Erzherzog Rainer[1], und noch deutlicher geht die Zerrissenheit der Verhältnisse aus der Stele hervor, auf der Piʿanchi von seinem Einfall in Unteraegypten berichtet: nicht weniger als zwanzig Magnaten, teils als Könige, teils als Fürsten betitelt, zählt er in dem von ihm unterworfenen Gebiete auf (Zeile 17—19 und 114—117[2]); vgl. Breasted Anc. Rec. IV §§ 796—883).

Es wäre jedoch nicht zutreffend, wollte man jene Zeit deswegen schlechthin als eine Zeit der Auflösung bezeichnen; vielmehr zeigt gerade die Piʿanchistele, daß aus der allgemeinen Zersplitterung heraus schon ein Ansatz zu neuer Zusammenfassung im Werke war. Bei der Gegenwehr des Deltas gegen die aethiopische Invasion spielt der Fürst von Sais, Tefnachte, die Rolle eines Herrschers, dessen Oberhoheit von den kleinen Lokaldynasten im Delta und bis weit nach Oberaegypten hinauf anerkannt wird und der dementsprechend auch die Leitung der militärischen Maßnahmen in Händen hat (vgl. die Piʿanchistele Z. 2—8. 19f. 28. 80. 87—89. 126—144); Piʿanchis Unternehmung erscheint geradezu als gegen ihn gerichtet. Dem entspricht es, wenn — offenbar nach Piʿanchis Abzug — Tef-

1) Veröffentlicht von Krall Mitteilungen aus der Sammlung Erzh. Rainer VI 19f. und Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes XVII (1903) 1ff. — Ein in dieser Erzählung auftretender Fürst Monthbal redet davon, daß er mit Truppen „gegen das Land Choir (= Charu) [geschickt war]“ (Kolumne S Zeile 25; Krall am zuletzt genannten Ort S. 29). Aber aus dieser wenig deutlichen Angabe wird man keine beweiskräftige Folgerung inbezug auf die aegyptisch-palästinischen Beziehungen ableiten dürfen, wie dies Küchler Stellung des Proph. Jesaja zur Politik seiner Zeit S. 10 tut.

2) Neueste Textpublikation in Steindorff Urkunden des aegyptischen Altertums III 1 (von Schaefer).

nachtes Sohn Bokenranf die Herrschaft als Pharao antritt und als solcher bei Manetho für sich allein eine eigene Dynastie bildet. Der Weg zur Einheit war also tatsächlich und erfolgreich beschritten. Freilich zerstörte die Wiederkehr der Aethiopen unter Schabaka -- diesmal für längere Dauer — Tefnachtes und Bokenranfs Werk (nach griechischer Überlieferung bei Manetho wurde Bokchoris von Sabakon lebendig verbrannt); jedoch die politische Einheit kam hierdurch — nur auf andere Weise — gleichwohl zustande, indem die aethiopischen Herrscher die Unterordnung der Lokalfürsten erzwangen. Ein halbes Jahrhundert später aber gelang es dem Begründer der saitischen Dynastie Psammetich (also dem Erben der Politik eines Tefnachte!), die Lokalfürsten völlig zu unterdrücken und damit die schlimmsten inneren Feinde der staatlichen Einheit zu beseitigen.

Man wird demnach beides in Betracht ziehen müssen, diese Ansätze und Erfolge im Sinne einer neuen Konsolidierung des Pharaonenreiches nicht weniger als jene ererbten Zustände des Verfalls, wenn man zu einem gerechten Urteil über die Frage kommen will, ob und in welchem Maße Aegypten damals in der Lage war, in die großen von Assur kommenden Bewegungen der vorderasiatischen Welt einzugreifen. Andernfalls, d. h. bei einseitigem Blick auf die politische Lethargie, die vorher in Aegypten geherrscht hatte, wird sich immer die Neigung zu der Annahme einstellen, die schwachen Pharaonen hätten den in Syrien sich vollziehenden und zuletzt auf ihr eigenes Land übergreifenden Umwälzungen mit der gleichen Machtlosigkeit oder gar Gleichgiltigkeit gegenübergestanden und gegenüberstehen müssen wie ihre Vorgänger den weniger ernsten politischen Schicksalen Palästinas und Syriens in früherer Zeit. Aber einem Tefnachte, der die größere Hälfte Aegyptens sich untertänig gemacht, und einem Aethiopen, der sich als Fremdherrscher die Oberhoheit in ganz Aegypten errungen, wird man grössere Tatkraft und größeren politischen Weitblick zutrauen dürfen.

In der Tat konnte es ja für einen politisch Urteilsfähigen nicht zweifelhaft sein, daß das Vorrücken der Assyrer in Syrien je länger je mehr sich zu einer Bedrohung Aegyptens selbst auswuchs, der soweit immer möglich entgegengearbeitet werden mußte; denn daß ein Erobervolk, dem allmählich

ganz Vorderasien zur Beute fiel, nicht für immer an den Grenzen Aegyptens Halt machen würde, war vorauszusehen. Solange dieser neue Faktor noch nicht in die Politik Syriens eingetreten war, konnte Aegypten die dortigen Ereignisse ohne unmittelbaren Schaden für sich selbst ihren Lauf gehen lassen und sich mit der überkommenen Fiktion seiner Rechtsansprüche begnügen; aber die neue Situation forderte ein Eingreifen, und sei es auch nur im Interesse der Selbsterhaltung. Es muß dahingestellt bleiben, ob nicht am Ende politische Erwägungen dieser Art das Emporkommen Tefnachtes ermöglichen halfen — von solchen Kalkulationen zu reden, ist nicht die Art antik-orientalischer Inschriften —; aber daß er, nachdem ihm einmal die führende Stellung in Unteraegypten zugefallen war, auch die syrisch-palästinischen Angelegenheiten in den Kreis seiner Politik aufnahm und daß ihm sein Sohn Bokenranf darin folgte, ist von vornherein durchaus möglich, und das gleiche gilt für die politische Haltung der folgenden aethiopischen Herrscher.

Wenn sich aber Aegypten überhaupt in Syrien und Palästina einmischen wollte, so mußte es sein Augenmerk vor allem auf die dort bestehenden Kleinstaaten lenken, die ja nach der herkömmlichen Fiktion zum aegyptischen Machtbereich gehörten und deren Unterwerfung offensichtlich Assurs nächstes, mit eiserner Konsequenz verfolgtes Ziel war. Solange ihnen die Bewahrung ihrer Selbständigkeit gelang, besaß Aegypten eine äußerst wertvolle Deckung, die ihm den eigenen Zusammenstoß mit dem gefürchteten Erobervolk ersparte. Jeder Versuch derselben, einzeln oder verbündet den Kampf um ihre Existenz aufzunehmen, verdiente demnach von vornherein die Unterstützung oder, wenn solche nach der inneren Lage im Nilland nicht möglich war, wenigstens die Aufmunterung durch Aegypten; ja es konnte sogar geboten erscheinen, sie von Aegypten aus in den Widerstand gegen Assur hineinzutreiben. Auf der anderen Seite aber mußte es den syrischen Kleinstaaten willkommen sein, im Süden Anschluß und Rückhalt zu finden, zumal wenn die Lage Aegyptens dafür Gewähr zu leisten schien, daß ihnen auch wirklich Unterstützung von dort zuteil werden würde. Aegypten war einmal und blieb zu allen Zeiten der natürliche Antipode jeder vorderasiatischen Großmacht, gleichgiltig ob diese den Namen von

Hettitern, Assyrern, Babyloniern, Persern, Seleuziden oder Seldschuken trug.

Wir werden bei dem Charakter der Quellen wohl nie erfahren, zu welchem Zeitpunkt die assyrischen Eroberer mit Bewußtsein den Kampf um Aegypten in ihre Politik aufnahmen und wann umgekehrt in Aegypten die Erkenntnis der drohenden Gefahr den Entschluß reifte, in die syrischen Händel sich zu mischen. Aber die neuerdings mehrfach geäußerte Behauptung (Hommel Aufsätze und Abhandlungen 307, Winckler KAT[3] 145), Aegypten habe bis auf die Zeiten Sanheribs oder Assarhaddons herab, also bis zu dem Augenblick, wo die Assyrer im Begriff standen, die aegyptische Grenze zu überschreiten, außerhalb des politischen Horizonts gelegen, erscheint doch als ein Gewaltspruch, dem die innere Wahrscheinlichkeit gänzlich fehlt.

Es wird nun darauf ankommen, die aus den Quellen bekannten Ereignisse daraufhin zu prüfen, wie sich in jedem Einzelfall aus den allgemeinen politischen Faktoren heraus die Situation gestaltete.

Das Buch des Propheten Hosea gewährt zum ersten Mal einen Einblick in die politischen Schwankungen jener Zeit. Zwar geht dem Hosea zeitlich Amos voraus, aber dieser beschränkt sich zu sehr auf die warnende und strafende Bloßlegung der inneren Schäden in Israel, als daß seinen Reden ein deutliches Bild der äußeren politischen Lage seiner Zeit abgewonnen werden könnte. Vielleicht war auch um die Zeit seines Auftretens[1] die assyrische Gefahr noch nicht so drohend, um eine Beurteilung von ihm zu erheischen. So erscheint denn auch bei Amos der nördliche Feind, der nach Jahwes Willen das längst verdiente Gericht über das sündige Volk bringen soll, nur in undeutlichen Umrissen und wird gar nicht mit Namen genannt (vgl. 6_{14} 5_{27})[2]. Dementsprechend erscheint

1) Diese ist nur nach unten hin feststellbar. Das Drohwort 7_{9} mit dem anschließenden geschichtlichen Abschnitt 7_{10-17} zeigt und die Haltung der übrigen Weissagungen bestätigt, daß Amos die äußerlich günstige Lage Israels zur Zeit Jerobeams II. (etwa 780—740) vor Augen sah und die folgende Periode der wiederholten Thronwechsel und Usurpationen noch nicht erlebt hatte.

2) Die sehr wahrscheinliche Konjektur, in 3_{9} בְּאַשּׁוּר statt בְּאַשְׁדּוֹד zu lesen (mit LXX; vgl. Oettli in Beiträge zur Förderung christlicher Theologie V 3_{67}; anders Wellhausen Skizzen und Vorarbeiten V 76

auch Aegypten bei ihm nie in politischen Zusammenhängen, sondern nur in Erinnerung an den Exodus als die grundlegende Gottestat an Israel (2 10 3 1 9 7; vgl. auch 4 10) und in rhetorischen Figuren (3 9) und Vergleichen (8 8 = 9 5). Und ebenso wenig hat es eine politische Bedeutung, wenn Amos (9 7) den Israeliten die fernewohnenden Aethiopen (בְּנֵי כּוּשִׁיִּים) als vor Jahwe ihnen gleichgeachtet gegenüberstellt, um die Grundlosigkeit ihres Stolzes aufzuzeigen[1]. Der Gott der Gerechtigkeit und sein sündiges Volk — das ist der Gegensatz, um den sich bei Amos alles bewegt; aber die große Politik findet kaum einen Platz in diesem Gedankenkreis.

Anders bei Hosea. Mag es daher kommen, daß die äußere Gefahr in bedrohlichere Nähe gerückt war, oder daher, daß Hosea, der anscheinend von Herkunft dem Nordreich angehörte[2], in die politischen Verhältnisse einen besseren Einblick hatte, oder mag es schließlich in der Eigenart seiner Prophetie begründet sein — jedenfalls nimmt die Beurteilung der politischen Lage und der politischen Machenschaften seines Volkes in seinen Reden einen nicht unbeträchtlichen Raum ein. Die beiden Pole, zwischen denen die Politik eines palästinischen Staates in jener Zeit schwanken konnte, treten einander klar gegenüber: Assur und Aegypten. Das ist der schlimmste Vorwurf, den er seinem Volk oder vielmehr dessen Leitern in politischer Beziehung zu machen hat, daß sie ratlos und ziellos bald dem einen der beiden Gegner sich ergeben, bald wieder bei dem andern Anschluß suchen. Häufig nennt er in diesem Sinne Assur und Aegypten in parallelen Wendungen neben-

und Nowack z. St.) ändert nichts an dem oben ausgesprochenen Urteil, da es sich in 3 9 lediglich um rhetorische Ausdrücke handelt. — Übrigens spricht der Umstand, daß Assur bei Amos so ganz zurücktritt, nicht sehr für die Annahme, daß des Propheten Auftreten erst durch das Vorrücken Assurs unter Tiglatpileser III. veranlaßt wurde, also nach 745 fallen müsse, wodurch eine obere Grenze für seine Weissagungen gegeben wäre (so z. B. Staerk assyrisches Weltreich 7).

1) Eben diese klare Tendenz des Verses spricht durchaus dafür, daß Amos ein recht fernes Volk zum Vergleich gewählt hat, also für die herkömmliche Deutung auf Aethiopien und gegen Wincklers Versuch (MVAG 1898 Heft 4 8), auch hier einen Hinweis auf das Land Kûsch in Arabien zu finden.

2) Duhm Theologie der Propheten 130f. vermutet in ihm ein Glied der Priesterschaft; vgl. Stade Gesch. d. V. Isr. I 587f., Kleinert die Propheten Israels in sozialer Beziehung 40.

einander (7 11 8 9[1] 12 2), manchmal auch nur das eine oder das andere für sich (Assur: 5 13[2], Aegypten: 7 16[3]). Symptom der inneren Haltlosigkeit des in seinen tiefsten Grundlagen zerrütteten Staatswesens, ist ihm diese unverständige Schaukelpolitik (vgl. das Bild 7 11) zugleich der untrügliche Vorbote des kommenden Gerichts, es sei denn daß Israel auch in diesem Punkt umkehre und zu der Einsicht und zu dem Entschluß gelange: „Assur soll uns nicht helfen — auf Rossen wollen wir nicht reiten“ (14 4)[4].

Durch diese Gedankenverbindung greift der politische Gegensatz aus der Gegenwart hinüber in Hoseas Bild der Zukunft und gibt diesem eine eigentümliche, sonst fast nirgends bei den Propheten wiederkehrende Gestalt. Dieselben feindlichen Mächte, um deren Gunst Israel sich jetzt abmüht, sollen dereinst — und das ist für seinen prophetischen Blick: bald — sich in die Rolle teilen, Israel zu vernichten, seine Selbstständigkeit zu brechen, seine Leute in die Verbannung zu führen (9 3. 6 11 5)[5]. Selbst die so hoch verehrten Götterbilder werden den bisherigen Kontributionen ins unreine Land folgen

---

1) Mit Wellhausen Skizzen und Vorarbeiten V 119 (vgl. Oettli Beiträge a. a. O. 91) ist zu lesen:

כִּי־הֵמָּה עָלוּ אַשּׁוּר — מִצְרַיִם יִתְּנוּ אֲהָבִים

2) Daß der an dieser Stelle neben Assur genannte מלך ירב sachlich mit Assur zusammenfällt, wird durch 10 6 erwiesen; die Deutung מַלְכִּי־רָב = šarru rabû „Großkönig“ ist daher sehr empfehlenswert (Müller ZATW 1897 335 f., Riedel Alttest. Untersuchungen I 17 f.).

3) Vgl. Oettlis Konjektur (Beiträge a. a. O. 90): כִּסְלָם statt לַעְגָם. — Daß Hoseas „Warnungen an Juda (?), sich nicht mit Aegypten einlassen“, „zum Teil schon eine Deportation Judas voraussetzen“ und daher dem Verdacht der Interpolation unterliegen, wie Küchler (die Stellung des Proph. Jesaja zur Politik seiner Zeit 19) meint, läßt sich dem Wortlaut der betreffenden Stellen kaum entnehmen.

4) Die in diesen Worten liegende Anspielung auf Aegypten begegnet wieder in Jes 30 16 31 2 f.; aber aus dieser Parallele auf Abhängigkeit der Stelle bei Hosea zu schließen (so Wellhausen Skizzen und Vorarbeiten V 130, Nowack z. St.), liegt kein genügender Anlaß vor, da doch gerade die jesajanischen Stellen zeigen, daß diese Umschreibung für Aegypten leicht verständlich war.

5) Statt לֹא am Anfang von 11 5 ist mit LXX לוֹ zu lesen und dieses zum vorhergehenden Vers zu ziehen (vgl. Wellhausen a. a. O. 124, Nowack, Orelli z. St.). — In 9 6 lies mit Wellhausen a. a. O. 120, Oettli a. a. O. 92 etwa כִּי הֵמָּה יֵלְכוּ אַשּׁוּר.

müssen (10 6). Gerade Aegypten wird in diesem Zusammenhange besonders oft genannt, nicht nur in Parallelismus mit Assur (an den vorhin angeführten Stellen), sondern auch allein (8 13)[1]; sogar die alte Hauptstadt Memphis, die seit der Trennung von Theben jedenfalls in Unteraegypten zu neuem Ansehen gekommen war, wird von Hosea als das Grab Ephraims erwähnt (9 6)[2]. Dem entspricht es nur, wenn für die fernere Zukunft eine Heimführung des Volkes aus den beiden Ländern seiner Verbannung, Assur und Aegypten, angekündigt wird (11 11)[3].

Diese eigenartige, durchgehende Zusammenstellung Aegyptens und Assurs als gleichwertiger und gleichwirkender Unheilsmächte, durch die sich das kommende Gericht Jahwes an seinem Volk vollziehen soll, erheischt eine besondere Erklärung. Denn mag es wie bei anderen Propheten so auch bei Hosea hinsichtlich seiner Ankündigung über Assur gelingen, die Züge des Zukunftsbildes aus den Verhältnissen der Gegenwart abzuleiten, so will doch eine derartige Erklärung für die Rolle, die Hosea gleicherweise für Aegypten in Aussicht stellt, nicht genügend erscheinen. Oder sollte Hosea sich darüber getäuscht haben, daß das Aegypten seiner Zeit, mochte es auch politisch eingreifen können, „doch sicher nicht imstande war, Eroberungspolitik im Stile Tiglatpilesers zu treiben und nun gar Deportationen anzuordnen“ (Staerk a. a. O. 188)? Dann wäre er ein noch schlechterer Beurteiler der Zeitlage gewesen, als diejenigen unter seinen Volksgenossen, die bei ihrem Streben nach einem Anschluß an Aegypten doch ohne Zweifel nicht gemeint waren, das drohende assyrische Regiment mit einem eben so drückenden aegyptischen freiwillig zu vertauschen. Das wird man nicht annehmen wollen; aber dann genügt auch nicht der Rückweis von der Zukunft auf die Gegenwart, um

1) In LXX erscheint allerdings auch hier Assur in Parallele, aber deutlich aus 9 3 nachgetragen (vgl. Wellhausen a. a. O. 119).

2) Staerks Versuch (das assyrische Weltreich 188), מֹף als Verschreibung für [מצ]רים zu eliminieren, ist recht unwahrscheinlich. (Zur Form des Namens vgl. Steindorff Beiträge zur Assyriologie I 594f.).

3) Den Vers 11 11 nebst den vorausgehenden von 8b an dem Hosea abzusprechen (so Nowack, Smend, Volz u. a.), wird man Bedenken tragen, so lange man nach Kap. 1—3 das von Hosea angekündigte Gericht als eine Tat göttlicher Pädagogie an Israel, demnach als eine Durchgangsstufe zur Wiederherstellung des ursprünglichen Verhältnisses zwischen Jahwe und seinem Volk betrachtet.

die Rolle Aegyptens in Hoseas Ankündigungen zu erklären, mag immer die Parallelisierung von Aegypten mit Assur formal von dort stammen, und man wird nach einem anderen Grund für jene auffallende Erscheinung suchen müssen. Ein solcher aber bietet sich gerade bei Hosea in der Art, wie der Prophet die Jugendzeit seines Volkes, insbesondere die Geschichte des Wüstenzugs und der Einwanderung der Gegenwart gegenüberstellt und in das Bild der Zukunft verwebt (vgl. Procksch Geschichtsbetrachtung und geschichtliche Überlieferung bei den vorexilischen Propheten 23ff). Vor allem das zweite Kapitel seines Buches ist hiefür sehr lehrreich: eine Zurückführung des Volkes in die Lage, die es in jener Vorzeit einnahm, und eine Wiederholung der Erlebnisse, die es damals machte, soll Israel dahin führen, daß es sein seitheriges Verhalten als eine Verirrung erkennt und sich bereit finden läßt, in das ursprüngliche Liebesverhältnis zu seinem Gotte von neuem einzutreten. In diesen Zusammenhang der hoseanischen Gedanken fügt es sich nun vollkommen ein, wenn der Prophet über die Erinnerung an den Wüstenzug noch um ein Stück zurückgreift auf die Zeit von Israels Aufenthalt in Aegypten, die ja demselben Abschnitt göttlicher Erziehung im Sinne Hoseas angehört, und auch deren Wiederholung für die Zukunft in Aussicht stellt.[1] Der aus dieser Geschichtsbetrachtung erwachsende Zukunftsgedanke verbindet sich leicht mit jener Gerichtsankündigung, die Hosea von der politischen Lage seiner Zeit ableiten konnte[2]. Eben diese innerliche Verkettung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft schließt aber den Gedanken aus, mit dem מִצְרַיִם, das jetzt von Israel so heiß umworben wird und das doch in Bälde das Grab seiner Selbständigkeit werden soll, könne ein anderes Land gemeint sein als das, aus dem Israel nach seiner eigenen Erinnerung nach Kanaan gekommen war[3]; es scheint dem-

1) Man vergleiche die häufigen Erwähnungen des Exodus 11 1 12 10. 14 13 4, besonders aber 2 17 und beachte das wiederholte יָשֻׁבוּ 8 13 9 3 11 5 (vgl. Deut 28 68).

2) Vgl. Wellhausen Skizzen und Vorarbeiten V 119, Koeberle, Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel 139.

3) Die von Winkler aufgeworfene und bejahte Frage, ob in den Erzählungen von Israels Aufenthalt in Aegypten nicht vielmehr eine Erinnerung an das arabische Muṣri stecke (Altorientalische Forschungen I 36ff; dagegen vgl. z. B. Hommel Aufsätze und Abhandlungen 323),

nach unmöglich, die auch hier versuchte Umdeutung im Sinne der Musrihypothese (z. B. Winkler KAT [3]147) als berechtigt anzuerkennen.

Dürfen nach dem Ausgeführten Hoseas Aussagen als Zeugnisse für politische Verbindungen zwischen Israel und Aegypten gelten, so wäre es um so wichtiger, den Zeitpunkt genau feststellen zu können, aus dem jene stammen. Allein die dem Buche Hoseas selbst zu entnehmenden Indizien genügen hierzu ebensowenig wie die sonstigen Quellen unserer Geschichtskenntnis für jene Zeit. Nur soviel ergibt sich aus Hoseas Reden, daß seine Wirksamkeit noch vor dem Sturze der Dynastie Jehus (also vor 2 Kön 15_{10}) begonnen und sich bis in die Zeiten der Thronwirren und Usurpationen hinein erstreckt haben muß (zum ersten vgl. Hos 1_4, zum zweiten $7_{3.7}$ 8_4 13_{10}f.); aber eine untere Grenze läßt sich schwerlich ziehen[1]. Demgemäß können seine Anspielungen auf die politische Zeitlage nur im allgemeinen in den Gang der Ereignisse eingefügt werden.

Im Jahre 738 zeigen die Quellen zum ersten Male das israelitische Nordreich in die mit Tiglatpileser III. beginnende politische Bewegung verwickelt. Als damals der assyrische Eroberer seinen ersten Zug nach Syrien unternahm, empfing er nach der Angabe seiner Annalen (Zeile 150) wie von anderen Reichen (es werden vorher der König von Damaskus, nachher die Könige der phönikischen Küstenstädte genannt) auch von Israel unter König Menachem Tribut und damit die Anerkennung seiner Oberhoheit. Dasselbe Ereignis berichtet 2 Kön 15_{19}f. und gibt zugleich in völlig verständlicher Weise den Grund für Menachems Verhalten an: er hoffte durch seine

---

kommt hierbei gar nicht in Betracht, da die Werke des Elohisten und des Jahwisten, die spätesten in das achte Jahrhundert gerückt werden können, zweifellos schon an Aegypten gedacht haben (vgl. oben S. 41).

1) Aus dem Fehlen jeder Andeutung des aus 2 Kön 16_5ff. Jes 7 und 17 bekannten syrisch-ephraimitischen Krieges auf ein vorheriges Ende der prophetischen Tätigkeit Hoseas zu schließen (so z. B. Cornill Einleitung [6] 191; Baudissin Einleitung 475), ist gewagt, wenn man erstens den geringen Umfang der erhaltenen Reden bedenkt und sich zweitens daran erinnert, daß in der doch viel umfangreicheren Sammlung jesajanischer Reden das doch auch für Juda so wichtige Ereignis des Untergangs Samarias nirgends erwähnt wird.

sofortige Unterwerfung zu erreichen, „daß seine (d. i. des Assyrerkönigs) Hände mit ihm seien, um das Königtum in seiner Hand zu befestigen.“ Gerade ihm als einem Usurpator, der schon bei seiner Thronbesteigung den Prätendenten einer anderen Partei hatte aus dem Wege räumen müssen (2 Kön 15$_{14}$) und jedenfalls auch dann seiner Herrschaft noch nicht völlig sicher war, mußte ein solcher Schritt naheliegen, der nicht nur die staatliche Existenz Israels, sondern damit zugleich auch die dauernde Anerkennung seines eigenen Königstums durch den Oberherren garantierte (vgl. v. 20 am Ende). Auf das durch jene Tributleistung begründete Vasallenverhältnis wird man ohne Bedenken alles beziehen dürfen, was Hosea über die Hinneigung Israels zu Assur sagt oder andeutet (5$_{13}$ 7$_{11}$ 8$_{9}$ 12$_{2}$). Das rasche Ende der kaum begründeten Dynastie Menachems lehrt jedoch, daß es ihm nicht gelungen war, die Opposition im eigenen Lande zu unterdrücken; mit der Erhebung Pekachs kam diese jetzt an das Ruder (2 Kön 15$_{25}$). Man wird bei dieser Oppositionspartei wohl an dieselben denken dürfen, die vordem hinter dem Beseitiger der Jehudynastie Schallum gestanden waren. Die Angaben des Königsbuches über diese Parteikämpfe sind zu knapp und zu sehr auf die Mitteilungen über den wiederholten Thronwechsel beschränkt, als daß aus ihnen die treibenden Kräfte in dem beständigen Ringen der beiden Parteien zu ersehen wären. Wenn Winckler vermutet (KAT^3 263f.), daß Stammesinteressen dabei eine Rolle spielten (vgl. Jes 9$_{19}$f.), so ist das sehr wohl möglich, aber sicher handelte es sich zugleich um einen Gegensatz in der äußeren Politik. Die brennende Frage, wie man sich zu der drohenden Macht Assurs stellen solle, konnte ja ebensowohl in dem Sinne beantwortet werden, daß man Widerstand bis aufs Äußerste leisten solle, als im Sinne der von Menachem eingeschlagenen Politik der Unterwerfung. Daß in der Tat diese Frage im Mittelpunkt der Parteikämpfe in Israel stand, erweist der fernere Verlauf der Dinge. Pekach, der von den Gegnern Menachems auf den Thron erhoben worden ist, bricht sofort (spätestens 735) mit der assurergebenen Politik des letzteren und sucht im Verein mit Damaskus eine große antiassyrische Koalition der bis dahin selbständig gebliebenen palästinischen Staaten herbeizuführen, und dieser Versuch gibt zu dem sogenannten syrisch-ephraimitischen Krieg,

in dessen Folge zu einem erneuten Eingreifen Tiglatpilesers und schließlich zu dem Sturz Pekachs durch Hosea, d. h. zur nochmaligen Verdrängung der antiassyrischen Partei durch die assurfreundliche den Anlaß. Hosea besteigt den Thron von Anfang an als assyrischer Vasall (vgl. 2 Kön 16 5ff. 15 29f.; Tiglatpilesers Annalen Z. 227 ff.; Kleinere Inschrift I Z. 17 f. bei Winckler Keilinschriftliches Textbuch [2] S. 34.)

Das Verhalten der einzelnen Herrscher entspricht demnach durchaus der politischen Richtung der Parteien, auf die sie sich stützen und denen sie ihre Erhebung auf den Thron verdanken. Das schwankende Spiel der letzteren hat offenbar Hosea bei seinen Schilderungen der Zeitlage im Auge, und wie man in seinen Bemerkungen über die Hinneigung Israels zu Assur die Politik eines Menachem erkennen darf, so kann man auf der anderen Seite auch ohne Bedenken die von Hosea gerügten Anknüpfungsversuche mit Aegypten als das Werk der antiassyrischen Richtung eines Pekach ansehen[1]. Bei einer Partei, deren leitender Grundsatz der Widerstand gegen Assur war, sind ja Konspirationen mit dem südlichen Großstaat neben Koalitionsversuchen unter den palästinischen Nachbarn nichts Unbegreifliches (vgl. oben S. 47). Bei dem Dunkel, das über den inneren Verhältnissen Aegyptens in der Zeit um 735 liegt, ist es freilich unmöglich, festzustellen, an wen man sich damals gewandt haben mag. Man könnte ebensogut wie an den Scheinherrscher der 23. Dynastie an irgend einen der Gaufürsten etwa in der Nähe der Grenze, also im östlichen Delta, denken[2]. Nach dem völligen Schweigen des Alten Testamentes sowohl wie der Inschriften Tiglatpilesers scheinen alle Hilfegesuche in Aegypten keine praktischen Folgen gehabt zu haben — begreiflich genug bei dessen innerer Schwäche[3].

1) Die Nennung der beiden Königsnamen soll die streitenden Richtungen nur nach ihren uns bekannten Vertretern auf dem Thron kennzeichnen, aber kein Urteil über die Zeit der hoseanischen Reden abgeben. Hosea kann sehr wohl die gleichzeitigen Umtriebe der gerade regierenden und der oppositionellen Partei im Auge haben.

2) Hosea redet nie vom פַּרְעֹה, wie Jesaja 30 2f. dies tut, stets nur von מִצְרַיִם!

3) Im Bericht zum Jahr 733 erscheint in Tiglatpilesers Annalen (Z. 226) zum ersten Mal Muṣri im Zusammenhang mit arabischen Gebieten (Z. 210ff.); man wird um so sicherer an das arabische Muṣri

Nach dem Mißlingen des Aufstandsversuches von 735 scheint für mehrere Jahre im südlichen Syrien Ruhe eingetreten zu sein. Erst um 725 gewann die antiassyrische Politik wieder die Oberhand: Hosea von Israel, der doch seine Erhebung auf den Thron der assurergebenen Partei und der Unterstützung Tiglatpilesers zu verdanken hatte, ließ sich — vielleicht anläßlich des assyrischen Thronwechsels von Tiglatpileser III. auf Salmanasar IV. — in die Kreise der assurfeindlichen Partei hineinziehen, brach sein bis dahin eingehaltenes Vasallenverhältnis zu Assur und begann Konspirationen mit סוא מֶלֶךְ מִצְרַיִם. Eine Expedition Salmanasars gegen Samaria, das nach dreijähriger Belagerung, schon unter Sargons Regierung, erobert wurde (722), die Aufhebung seiner staatlichen Selbständigkeit und die Deportation seiner Bevölkerung war die unausbleibliche Folge (2 Kön 17 3–6, 18 9–12[1]; Sargons Annalen Z. 11—17, Cylinderinschrift Z. 19, Prunkinschrift Z. 23f.). Der Verbündete Hoseas aus מצרים scheint sich, nachdem die Assyrer erschienen waren, vom Schauplatz der Ereignisse ferngehalten und Samaria seinem Schicksal überlassen zu haben. So ging Hoseas prophetisches Wort in Erfüllung: „Es werden fallen durchs Schwert ihre Fürsten ob des Ingrimms meiner Zunge — das ists um ihr Vertrauen auf das Land Aegypten“ (Hos 7 16 nach Oettlis Emendation, Beiträge a. a. O. S. 90).

Doch wer ist dieser סוא, mit dem Israels letzter König sich verbündet hatte? Unwillkürlich knüpft sich an die

---

zu denken haben, als die hier berichtete Einsetzung eines Aufsichtsbeamten über dasselbe sich bei Deutung der Stelle auf Aegypten nur höchst gezwungen erklären läßt (dies versucht Meyer Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 462 und Küchler Die Stellung Jesajas 11). Aber an der oben erwiesenen Beziehung der Reden Hoseas auf Aegypten kann das nichts ändern, zumal Muṣri an der angeführten Stelle durchaus nicht in einer besonders hervorragenden Stellung erscheint. — Bei dem Bericht Tiglatpilesers über die Flucht Ḫanûns von Gaza nach Muṣri (Kleine Inschrift I 9) ist sichere Entscheidung zwischen Aegypten und Arabien unmöglich, da die Stelle keinen deutlichen Zusammenhang aufweist und in den Annalen keine Parallele hat. Aufschluß hierüber könnten höchstens Sargons Berichte zum Jahr 720 bringen (s. u.).

1) Zu der unumgänglichen Verteilung von 2 Kön 17 3. 4 und 17 5. 6 = 18 9–11 auf zwei Quellenstücke vgl. Winckler Alttest. Unters. 16—25, Kittel und Benzinger z. St.

Nennung seines Namens die Hoffnung, nach all den Unsicherheiten der vorangegangenen Zeit hier endlich festen Boden gefunden zu haben. Allein diese Hoffnung erweist sich als trügerisch. Zwar begegnet offenbar derselbe Name in Sargons Annalen zum Jahre 720 (Z. 26ff.; vgl. die Prunkinschrift Z. 25f.) in der Form Sib'u, und die Gleichsetzung der beiden wird durch die Gleichheit der Rolle, in der die so Benannten auftreten (dort als Verbündeter des aufständischen Hosea von Israel, hier als Bundesgenosse des rebellischen Ḫanûn von Gaza), außer Zweifel gestellt (gegen Stade De Isaiae vaticiniis Aethiopicis 54f.); aber auch die Angabe Sargons hilft nicht wesentlich weiter[1]. Die früher herrschende Meinung[2], wonach hier eine Verstümmelung des Namens Schabaka vorläge und es sich demnach um ein Eingreifen des ersten Herrschers der 25., aethiopischen Dynastie handelte, darf heute, besonders nach den Ausführungen von Steindorff (Beiträge zur Assyriologie I 339–343), als abgetan gelten. Gegen ihre Richtigkeit spricht vor allem die chronologische Schwierigkeit, den Anfang der Aethiopenherrschaft ohne jeglichen Anhalt in den aegyptischen Denkmälern und der manethonischen Überlieferung lediglich auf die fraglichen Angaben über סוא und Sib'u hin um etwa ein Jahrzehnt hinaufzurücken (vgl. oben S. 44), da 2 Kön 17 5, 18 9 ja ins Jahr 725 versetzt. Sodann ist der von Brugsch gemachte Versuch, die Verstümmelung des Namens durch Beiziehung der nubischen Sprachen grammatisch zu erklären, an sich höchst bedenklich und um so unwahrschein-

1) Die assyrischen Quellen geben kein Recht, Sib'u den turtan von Muṣri mit dem mehrfach erwähnten Pir'u dem König von Muṣri, der aller Wahrscheinlichkeit nach in Arabien zu suchen ist, in Verbindung zu bringen. Eine Nebeneinanderstellung der beiden Namen liegt bei Sargon nirgends vor, wie auch Winckler (Im Kampfe um den Alten Orient Heft 2 48f.) mit Recht betont. Der scheinbare Zusammenhang zwischen Zeile 25f. und 27 der Prunkinschrift täuscht, da aus den umfangreicheren und chronologisch genaueren Annalen (vgl. KB II 36 Anm.) hervorgeht, daß die dort aneinandergereihten Fakta in Wirklichkeit durch einen Zeitraum von fünf Jahren getrennt sind, also wohl auch sachlich nicht zusammengehören.

2) Vgl. Brugsch Gesch. Aeg. 730f., Wiedemann Aeg. Gesch. 583, Meyer Gesch. Aeg. 343 u. a., neuestens noch Petrie Hist. of Eg. III 281ff. Jedoch schon Stade De Isaiae vaticiniis Aethiopicis 54f. hatte die Gleichsetzung סוא = Schabaka aus chronologischen Gründen bestritten, dagegen merkwürdigerweise die andere Sib'u = Schabaka zugegeben.

licher, da sich in Assurbanipals Annalen (Z. 22), also freilich ein halbes Jahrhundert später, die korrekte Wiedergabe des Namens (Sabakû) findet. Und endlich hätte die Beobachtung stutzig machen müssen, dass die Bezeichnung des סוא als מֶלֶךְ מִצְרַיִם (1 Kön 17 4) durch die Betitelung als turtan „Minister“, „Feldherr“ (vgl. Jes 20 1) bei Sargon als ungenau erwiesen und eben damit jeder Versuch, einen anderweitig bekannten Königsnamen zum Vergleich heranzuziehen, von vorneherein ausgeschlossen wird[1]. Es ist daher auch kein Beweis gegen die Beziehung jener Ereignisse auf Aegypten, wenn sich unter den nicht allzu zahlreichen aegyptischen Namen, die uns aus jener Zeit bekannt sind, kein vergleichbarer findet. Leute in der halb selbständigen, halb abhängigen Stellung, die sich in den Titeln des Sib'u = סוא: turtan und מֶלֶךְ und in der Rolle desselben ausspricht, gab es nach Ausweis der Piʿanchistele damals in Aegypten gerade genug, nämlich die Gaufürsten, die bei Piʿanchi (und schon früher) entweder als „Große der Ma“ (d. i. der libyschen Söldner), aegyptisch śr-n-M(a), oder als „Fürsten“, aegyptisch ḥꜣtj-ʿ, bezeichnet werden (gegen Winckler Im Kampfe um den Alten Orient Heft 2 48, der die Stellung Sib'us bei einer Deutung auf Aegypten schwierig findet). Wessen Untergebener Sib'u war, läßt sich bei der Unsicherheit der aegyptischen Chronologie für die fragliche Zeit nicht ausmachen; man wird am ersten an Tefnachte denken dürfen, dem bei seiner Bedeutung für die innere Geschichte Aegyptens ein solcher Versuch, in Palästina gegen Assur einzugreifen, wohl zuzutrauen wäre.

Eine Gewißheit über die Beziehung des von Sib'u-סוא Berichteten auf Aegypten ist damit freilich nicht erreicht und wird aus den bis heute vorliegenden Quellen wohl auch nie

---

1) Die Bezeichnung turtan macht eine von Krall (Grundriß der altorientalischen Geschichte I 145. 147) geäußerte Vermutung beachtenswert. Die meisten Handschriften der LXX geben den Namen mit Σωα wieder, der Codex Vaticanus hingegen mit Σηγωρ (zur Abweichung der Luciana vgl. Klostermann z. St.). Diese Variante glaubt Krall aus dem Koptischen erklären zu können: סוא Σωα = kopt. ΣΒΒΕ castrare, Σηγωρ = kop. ΣΙΟΥΡ castratus „Eunuch“. Dann wäre turtan vielleicht Übersetzung des Titels Sib'u; doch kann jene Variante natürlich auf einem sekundären Erklärungsversuch beruhen (vgl. oben S. 7).

erreicht werden können; aber ihre Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit sollte nicht in Abrede gestellt werden, zumal nicht nur der Kampfplatz im Jahre 720 (Raphia an der syrisch-aegyptischen Hauptstraße, vgl. oben S. 29 Anm. 2) viel besser auf einen aus Aegypten kommenden Feind als auf arabische Truppen paßt, sondern auch der logische Zusammenhang dafür spricht, daß die dem Hosea versprochene und dem Ḫanûn gewährte Hilfeleistung eine Auswirkung derselben antiassyrischen Politik war, die wir in den Reden des Propheten Hosea und in den Berichten über die Schicksale Israels in den dreißiger Jahren des achten Jahrhunderts am Werke sehen[1].

Mit der Eroberung von Samaria (722) und der Niederwerfung von Gaza (720) war in der Festigung der assyrischen Herrschaft in Palästina wohl ein wesentlicher Fortschritt gemacht, aber noch lange nicht das Ende erreicht. Noch blieb eine Reihe von halb selbständigen Vasallenstaaten, in denen sich bei jeder günstigen Gelegenheit die Neigung regte, den Druck der assyrischen Oberhoheit abzuschütteln. Unter ihnen war das Königtum von Juda einer der bedeutendsten und verhältnismäßig mächtigsten. Ihm hat sich jetzt unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Ähnlich wie bei dem israelitischen Nordreich werden auch hier die spärlichen Angaben des zweiten Königsbuches ergänzt durch die Schriften der zeitgenössischen Propheten, Jesaja und Micha; und ähnlich wie dort Hosea, so ist hier Jesaja der einzige von den beiden, dessen Reden wertvolle Angaben über die politischen Beziehungen zu Aegypten enthalten. Im Buche des Micha kommt von den Vorgängen der politischen Welt nur die nahende Vernichtung durch Assur zu Wort, und auf Aegypten wird nur in gänzlich unpolitischen Erinnerungen an den Exodus (6_4 7_{15}) und in einer Heilsankündigung (7_{12}) Bezug genommen[2]. Dieser Unterschied macht sich hier um

1) Daß Aegypten erst im Jahre 720 in der Lage war, in Palästina einzugreifen, könnte sich daraus erklären, daß erst jetzt die Stellung Tefnachtes im eigenen Lande hinreichend gefestigt war. Oder darf man vielleicht annehmen, daß Piʿanchis Einfall im Delta mit den letzten Kämpfen um Samaria zeitlich zusammen fiel und eine Hilfeleistung dorthin unmöglich machte? (Vgl. oben S. 44).

2) Die umstrittene Authentität der Kapitel 6 und 7, denen die angegebenen Stellen angehören, braucht daher hier nicht untersucht zu werden. — Der Unterschied zwischen Jesaja und Micha hinsichtlich

so fühlbarer, da Jesajas Reden und Wirken noch viel stärker und unmittelbarer als dasjenige Hoseas in die politischen Fragen des Augenblicks eingreift. Wenn das mißverständliche Wort „Politiker" auf die Propheten überhaupt angewendet werden soll, so trifft es sicher auf Jesaja am ersten zu.

Wie hatte sich dieser, wie Judas Volk und Königtum zu den bisher betrachteten Ereignissen, insonderheit zu der vordringlichen Entscheidungsfrage für oder wider Assur gestellt? Das zweite Königsbuch berichtet hierüber nur an einem einzigen, allerdings sehr charakteristischen Punkt: in der Geschichte des syrisch-ephraimitischen Krieges, dessen Anfang noch der Zeit Jotams (2 Kön 15 37), dessen Verlauf und Ende der Regierung des Ahaz angehören (16 5–10). Schon oben (S. 54) wurde auf die politische Bedeutung dieses Unternehmens hingewiesen; es handelte sich um einen von der damals vorherrschenden antiassyrischen Partei in Damaskus und Samaria ausgehenden Versuch, die noch widerstandsfähigen Staaten des südlichen Syriens zu einer Koalition gegen Assur — wenn möglich auf gütlichem Wege, wenn nötig mit Waffengewalt — zusammenzuschließen. Diesem mit aller Energie betriebenen Versuch seiner nördlichen Nachbarn setzt nun Juda nach den angeführten Stellen des Königsbuchs einen ebenso energischen Widerstand entgegen, und es ist nur die Konsequenz dieser Haltung, wenn König Ahaz zuletzt, als die Aramäer und Ephraimiten ihn durch kriegerisches Vorgehen zum Anschluß zwingen wollen, seinerseits sich hilfesuchend an Assur selbst wendet und hierdurch das Einschreiten Tiglatpilesers, das ja sicher auch sonst erfolgt wäre, noch beschleunigt. Diese Stellungnahme Judas gewinnt nun noch größere Bedeutung, wenn man die vorausgegangenen Ereignisse mit inbetracht zieht. In dem Verzeichnis der assyrischen Tributärstaaten vom Jahre 738 (Annalen Z. 150ff.) nennt Tiglatpileser zwar Israel (s. o. S. 53), aber nicht Juda; die Vermutung liegt nahe, daß das letztere nur deshalb übergangen wird, weil es als von Israel abhängig gilt (so Winckler KAT³ 265f.). Dann würde das ablehnende Verhalten Judas zu den syrisch-ephraimitischen Koalitionsplänen im Jahre 735 als ein Ausharren in der drei Jahre vorher ein-

---

des politischen Interesses liegt vielleicht ähnlich wie bei Amos und Hosea darin begründet, daß Micha Sohn einer Landstadt (1 1), Jesaja anscheinend Jerusalemer war (vgl. Jes. 7 3 8 2 22 15ff. 36ff.).

genommenen Stellung und zugleich als ein Bruch mit der vormaligen Abhängigkeit von der Politik des Nordreiches erscheinen, also von viel größerer politischer Tragweite sein. Allerdings wäre auch denkbar, daß die durch Tiglatpilesers erstes Erscheinen in Syrien im Jahre 738 hervorgerufene Bewegung sich überhaupt noch nicht auf das südliche Palästina erstreckte; dafür könnte geltend gemacht werden, daß in jenem Verzeichnis ebenso wie Juda auch die Philisterstädte und die kleinen Reiche des südlichen Ostjordanlandes fehlen[1]. Jedenfalls aber beweist der weitere Verlauf der Ereignisse, daß Ahaz von Juda politisch richtiger gehandelt hatte als die Vorkämpfer der antiassyrischen Richtung; denn während Tiglatpileser nun (732) die staatliche Existenz von Damaskus vernichtete und das israelitische Nordreich nur in bedeutend vermindertem Umfang fortbestehen ließ, blieb das Reich von Juda, wenn auch unter assyrischer Oberhoheit, doch ungeschmälert in seinem Gebiet. Es ist nicht zu verwundern, wenn Ahaz durch diesen Erfolg in dem Festhalten an seinem politischen Prinzip nur bestärkt wurde und antiassyrische Neigungen, soweit sich solche etwa auch in Juda geltend machten, unterdrückte. Das wenige, was aus der Geschichte Judas in der nächstfolgenden Zeit bekannt ist, bestätigt deutlich, daß die Unterordnung unter Assur der klar erkannte und entschlossen festgehaltene Leitsatz der judäischen Politik war und blieb. Nirgends in Tiglatpilesers Inschriften erscheint Juda unter den Anhängern der antiassyrischen Richtung, dagegen wenigstens einmal (auf einer Tontafel aus Nimrud, Keilinschr. Textbuch[2] S. 34 Z. 61) unter den Tributärstaaten. Und wenn für die Zeit Salmanasars IV. assyrische Inschriften bis heute fehlen, so lehrt doch das völlige Schweigen des zweiten Königsbuches über irgend welche Anteilnahme Judas an dem letzten Kampf seines israelitischen Bruderreiches, daß man dort auch in dieser Zeit, wo die Gefahr so nahe an die eigene Grenze gerückt war, nicht daran dachte, die bewährte Politik der widerstandslosen Unterwerfung unter den assyrischen Großkönig aufzugeben.

---

1) Tiglatpilesers Bericht über die Besiegung Azrijaus von Ja'udi (Annalen Z. 103ff., ebenfalls zum Jahr 738) bezieht sich doch wohl auf das auch aus den Sendschirliinschriften bekannte nordsyrische Gebiet dieses Namens, worauf vor allem die Stellung des Berichts am Anfang der Ereignisse von 738 hinweist (vgl. Winckler Forschungen I 1ff.).

Dem entspricht auch die Haltung der jesajanischen Reden aus der Zeit von 740 bis 722, d. i. derjenigen, die entweder auf die syrisch-ephraimitische Aktion gegen Juda Bezug nehmen oder doch — bei vorgerückterem Stand der Dinge — den Untergang Samarias noch als bevorstehend ankündigen (vor allem die große Sammlung Jes 1—12 außer 1 (?), Teilen von 7, 10 5–27, 11 und 12, ferner 17 1–11 28 1–4). Man trifft wohl nicht ganz den Kern dieser Weissagungsgruppen, wenn man in ihnen geradezu eine Empfehlung assurtreuer Politik sieht; Assur erscheint in ihnen als das Werkzeug in Jahwes strafender Hand, vor der es kein Entrinnen gibt, und nicht Unterordnung unter Assur, sondern Unterordnung unter Jahwe ist ihre wesentlichste Forderung. Aber eben aus diesem Grundgedanken folgt um so sicherer die Verwerfung aller Versuche, sich Assur zu entziehen; denn in Jesajas Urteil wäre das ein Sträuben gegen Jahwes Gerichtsplan, also nicht sowohl ein politischer Fehler als vielmehr eine religiöse Verirrung, eine Sünde.

Es ist jedoch auffällig, wie wenig diese Beurteilung des antiassyrischen Treibens in der angegebenen Zeit bei Jesaja hervortritt im Vergleich zu der Bescheltung der inneren Schäden. Nur in 8 5–8 scheint Jesaja die auch in Juda vorhandene Hinneigung zu den Plänen der syrisch-ephraimitischen Koalition zu bekämpfen; allein der Zweifel an der Ursprünglichkeit des Ausdruckes, der dieser Deutung fordert: מְשׂוֹשׂ אֶת־רְצִין וּבֶן־רְמַלְיָהוּ ist in der sprachlichen Härte desselben und in der Schwierigkeit, die durch ihn bezeugte Stimmung in Juda mit der offenbar die gleiche Zeit betreffenden Schilderung in 7 2b zu vereinigen, doppelt begründet; die Änderung des Textes in מָסוֹס מִפְּנֵי " (so Hitzig, Cheyne, Duhm, Marti z. St.) und die dann sich ergebende Deutung auf die Furcht vor den Unternehmungen der nördlichen Nachbarn (vgl. noch 8 12) empfiehlt sich daher sehr[1]. Scheidet aber auch diese Stelle als Zeugnis

---

1) Der Versuch, dem überlieferten Text dadurch einen erträglichen Sinn abzugewinnen, daß man unter „diesem Volk“ (v. 6) das einemal Juda, das anderemal Gesamtisrael versteht (so Delitzsch, Orelli u. a.), scheitert an dem spezifisch jerusalemisch gefärbten Kolorit von v. 6a und an der ausschließlichen Beziehung der v. 7ff. angeschlossenen Drohung auf Juda (vgl. Dillmann z. St.). Ebenso unmöglich ist Köhlers (Lehrbuch der biblischen Geschichte II 2 Anm. 2) Versuch, העם הזה von משוש zu trennen. Sehr ansprechend erscheint hingegen Giese-

für einen Kampf Jesajas gegen antiassyrische Tendenzen in seinem Volk aus, so folgt aus seinem Schweigen erst recht, daß derartige Neigungen in der öffentlichen Meinung Judas keinen Einfluß gewannen, und bestätigt sich die oben an den assyrischen Inschriften und am zweiten Königsbuch gemachte Beobachtung. Und daher ist es auch begreiflich, daß Jesaja in jener Periode nie in der Weise Hoseas auf Aegypten als den Gegenpol der assyrischen Politik zu sprechen kommt; selbst die Erinnerungen an den Exodus, die bei Jesaja überhaupt im Vergleich zu den übrigen Prophetenbüchern merkwürdig selten sind[1], fehlen gänzlich. Eine Ausnahme macht nur das Fragment 7 18f., das mit den folgenden Bruchstücken v. 20. 21f. 23—25 (je durch בַּיּוֹם הַהוּא [וְהָיָה] eingeleitet) an die Weissagungen aus der Zeit des syrisch-ephraimitischen Kriegs angeschlossen ist. Ist es schon fraglich, ob das hier angekündigte Gericht Ephraim (nach v. 16) oder wahrscheinlicher Juda treffen soll (nach v. 17), so bleibt vollends die Zeitbestimmung unsicher. Zudem ist die Nennung von Aethiopien und Assyrien als den zusammenwirkenden Gerichtsmächten[2] in allen anderen Reden Jesajas ohne Parallele; Jesajas geringschätziges Urteil über Aegypten (vgl. besonders cap. 20 und 28—31) macht eine Ankündigung einer von dort kommenden Strafe (im Sinne Hoseas) in seinem Mund doppelt auffällig. Von diesem Gesichtspunkt aus würde sich Martis Vermutung, daß אֲשֶׁר בִּקְצֵה יְאֹרֵי מִצְרַיִם und אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ אַשּׁוּר Glossen seien und das Bild der Fliege und der Biene sich nur auf eine feindliche Macht, nämlich auf Assur, beziehe, sehr empfehlen (vgl. Duhm z. St.). Kann man sich zu dieser Annahme nicht entschließen (vgl. die Gegengründe z. B. bei Wilke

---

brechts Vorschlag (Theol. Stud. und Krit. 1888 222ff.), die überhängenden dritten Versglieder von v. 6 und 7 als erklärende Glossen zu streichen und so volle Parallelität zwischen den Wassern Siloahs und den Wassern des Euphrat herzustellen (vgl. Procksch, Geschichtsbetrachtung 35); an dem oben gezogenen Schluß würde auch diese Auffassung nichts ändern.

1) Jes 10 24. 26 11 16, also nur in dem sicher nach 722 entstandenen Abschnitt 10 5—12 6; vgl. hier auch 11 11. 15.

2) Daß hier nur angekündigt sein soll, Juda „werde der Tummelplatz der streitenden Großmächte sein“ (Dillmann, Orelli z. St.) bedeutet eine unzulässige Abschwächung des deutlich ausgesprochenen Gerichtsgedankens.

Jesaja und Assur 31f.), so hätte man etwa an die Zeit zu denken, in der die Aethiopen zum ersten Male erobernd nach Norden vordrangen, also an Piʿanchis Einfall. Der Zusammenhang mit den Reden aus der Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges würde freilich auch dann hinfallen[1].

Ergibt sich nach alledem, daß sich Juda bis zum Jahr 722 von den antiassyrischen Umtrieben seiner Nachbarn ferngehalten hat, so entsteht die Frage, ob es die gleiche Stellung auch in der veränderten Lage, die nun mit dem Untergang Samarias eintrat, weiterhin beizubehalten vermochte. An neuen Emanzipationsversuchen in seiner Umgebung, besonders bei den kleinen Philisterstaaten, fehlte es auch jetzt nicht, und ein Übergreifen ihrer Politik auf Juda war um so leichter möglich, als hier bald nach 722 der Thronwechsel von Ahaz auf Ḥizkija stattgefunden zu haben scheint[2]. Zudem bot sich gerade in den nächsten Jahren nach 722 eine außergewöhnlich günstige Gelegenheit zur Losreißung von Assur. Der schon oben (S. 57) erwähnte Aufstand Ḫanûns von Gaza im Bunde mit Sib'u von „Muṣri" war nur ein kleiner Teil einer viel umfassenderen Bewegung gegen den neuen Assyrerkönig Sargon. Nach Sargons Annalen war vor allem auch die syrische Stadt Hamat unter Jaubiʾdi (oder Ilubiʾdi) darein verwickelt und hatte ihrerseits eine Reihe benachbarter Gebiete (Arpad, Ṣimirra, Damaskus und Samaria) mit sich gezogen (Annalen Z. 23—25, vgl. Prunkinschrift Z. 30—36). Und war so der ganze Besitz Syriens für Assur in Frage gestellt, so hatte sich anscheinend seit Salmanasars IV. Tod auch der Osten, Babel, unter Marduk-apal-iddin losgerissen. Freilich verzeichnet Sargon zum Jahre 721 einen Sieg über Babels Verbündeten Ḫumbanigaš von Elam in Dûr-ilu (Prunkinschrift Z. 23,

1) Vgl. de Lagarde Semitica I 13, Guthe Zukunftsbild des Jesaja 39, Hackmann Zukunftserwartung des Jesaja 66, Cheyne Introduction 36f. und die Kommentare z. St.

2) Ein Ausgleich der chronologischen Angaben in 2 Kön 8 10 und 13 ist angesichts der assyrischen Data unmöglich. Die Ansetzung des Thronwechsels um 720 beruht auf der Kombination des Datums für den syrisch-ephraimitischen Krieg (735/34) mit 2 Kön 16 2 einerseits, der Identifikation von Jes 14 28 mit den Ereignissen des Jahres 720 andrerseits. Vgl. Winckler Alttest. Unters. 135ff, Rost in KAT[3] 320, Guthe Gesch. Isr.[2] 217. 254.

Nimrudinschrift Z. 7, Cylinderinschrift Z. 17); aber die das Gegenteil behauptende Angabe der babylonischen Chronik (Col. I. Z. 35—37) zeigt, daß es sich zum mindesten um einen unentschiedenen Kampf, wenn nicht geradezu um eine Niederlage des Assyrers handelte. Jedenfalls blieb Marduk-apal-iddin Herr in Babel, und die Bedrohung Assurs von Osten bestand fort. Durch die so geschaffene Situation wurde sicher die Aufstandsbewegung in Syrien ganz wesentlich beeinflußt und verstärkt, und ebenso wird der Babylonier ein lebhaftes Interesse daran gehabt haben, daß Sargon durch den Westen in Atem gehalten und dadurch ihm selbst eine Zeitspanne zur Befestigung seiner Position gewonnen wurde (gegen Wilke Jesaja und Assur 47). Der innere Konnex der Vorgänge hier und dort ist kaum zu bezweifeln, eine gegenseitige diplomatische Beeinflussung durchaus wahrscheinlich. Konnte Juda der Versuchung, die in der Gunst der Umstände lag[1], widerstehen? Das Alte Testament schweigt über den syrischen Aufstand, und was die Inschriften Sargons sagen, ermöglicht keine sichere Entscheidung. Sein ausführlichster Bericht, die Annaleninschrift, erwähnt Juda nicht, ebenso die von jener abhängige Prunkinschrift, und ob die Steinplatteninschrift aus Nimrud (verfaßt 717) mit dem „Land Jaudu, dessen Lage ferne ist" und das Sargon unterworfen haben soll (Zeile 8), Juda meint und nicht vielmehr das schon erwähnte Jaudi in Nordsyrien,

---

1) Ist es vielleicht auch auf diese Gunst der Umstände zurückzuführen, daß Sib'u jetzt aus der bei Samarias letzter Erhebung bewahrten Reserve heraustritt? (Vgl. S. 59 Anm. 1.) — An dieser Stelle sei auch der demotische Papyrus erwähnt, der die Weissagungen eines zur Zeit des Königs Bokchoris auftretenden Lammes enthält, wonach ein großes Unheil anscheinend aus dem Lande Choir (Col. II Z. 12. 14) über Aegypten kommen soll (veröffentlicht von Krall Vom König Bokchoris in Festgaben für Büdinger S. 1ff). Der große zeitliche Zwischenraum, der den Papyrus von der Zeit des (auch sonst von Sagen umwobenen) Königs Bokchoris trennt — er ist vom 34. Jahr des Kaisaros, d. i. des Augustus, datiert! —, macht historische Schlüsse, wie sie Küchler (die Stellung des Propheten Jesaja 9f.) zu ziehen versucht, recht fraglich. Eine richtige Erinnerung an Verwicklungen des Bokchoris mit Asien mag zugrundeliegen; aber Winckler (Im Kampf um den alten Orient Heft 2 39) macht mit Recht darauf aufmerksam, daß mindestens die Nennung von Ninive als feindlicher Hauptstaat dann ein Anachronismus ist (erst Sanherib machte Ninive zu seiner Residenz).

ist höchst zweifelhaft[1]. Demnach scheint Juda, wenn es sich überhaupt in Konspirationen mit den aufständischen Fürsten eingelassen hatte, doch jedenfalls zur rechten Zeit wieder von ihnen abgerückt zu sein, um ihrem Schicksal zu entgehen. Zu dauernden Beziehungen mit der antiassyrischen Partei und ihrem Rückhalt in Aegypten kam es sicher nicht, und der Regierungsgrundsatz des Ahaz hatte noch einmal die Oberhand behalten.

In gewissem Sinne wird dieses Resultat bestätigt durch die zwei alttestamentlichen Abschnitte, die mit Wahrscheinlichkeit auf diese Ereignisse zurückzuführen sind: Jesajas Weissagung über die Philister (Jes 14_{28-32}) und die Erzählung von Merodachbaladans Gesandtschaft an Ḥizkija (2 Kön 20_{12-19} = Jes 39). Die Beziehung der ersteren auf den Aufstand von Gaza hat Winckler (Altt. Unters. 135—142) mit überzeugenden Gründen behauptet[2]: Sargons Mißerfolg gegen seine östlichen Feinde bei Dûr-ilu ist dann das Ereignis, in dem die Philister den Zusammenbruch der Macht ihres Bedrückers und damit den Anlaß zu hoffnungsfroher Erregung sehen. Jesaja aber blickt weiter als jene Kurzsichtigen, er weiß, daß die Bedrückung, weit entfernt aufzuhören, in Zukunft nur noch härter sein wird: von Norden kommt der Rauch, der ihnen den Atem zum Jubel benehmen wird[3]; Juda aber, das sich abseits hält und die zum Bündnis auffordernden Boten unverrichteter Dinge abziehen läßt[4], wird in Sicherheit leben

1) Vgl. Winkler KAT[3] 67f, Oettli Gesch. Isr. 389, Jeremias das Alte Testament im Lichte des Alten Orients[1] 304. Auf den Ausdruck: „ein Land, dessen Lage ferne ist“, wird man in einer Prunkinschrift jedenfalls kein Gewicht legen dürfen (gegen Wilke Jesaja und Assur 44f.); übrigens spricht auch die Verbindung der Angabe über Jaudu mit der Erwähnung von Hamat für Nordsyrien. Endlich wäre auch, wenn die Beziehung auf Juda feststünde, der für die Bezeichnung der Unterwerfung gebrauchte Ausdruck (mušikniš) zu allgemein, um mit Sicherheit auf einen kriegerischen Erfolg gedeutet werden zu können.

2) Gegen die Bedenken Wilkes (Jesaja und Assur 40f.) vgl. die treffenden Bemerkungen von Giesebrecht (Beiträge zur Jesajakritik 92).

3) Allein schon dieser v. 31b hätte davon abhalten sollen, in dem gefallenen Bedrücker etwas anderes zu sehen als die assyrische Weltmacht, wie das noch Dillmann versucht.

4) v. 32 a. ist offenbar verstümmelt; doch entspricht dem Tenor der Weissagung nur eine ablehnende Beantwortung der hier auf-

können. Die ganze Haltung dieser Rede spricht nicht gerade dafür, daß man in Juda ernstlich zu der philistäischen Partei hinneigte; der Prophet, der in jeder Aktion gegen Assur eine Auflehnung gegen Jahwes Willen und darum ein aussichtsloses Unterfangen sah, hätte sonst wohl andere Töne angeschlagen.

Das gleiche gilt wohl auch von der Erzählung 2 Kön 20_{12-19} = Jes 39, deren Beziehung auf die Bewegung von 720 sich nach dem oben Ausgeführten am meisten empfiehlt (vgl. Winckler Alttest. Unters. 139ff., Cheyne Introduction 227, Benzinger z. St.). Dem Späteren, der der Geschichte ihre jetzige Gestalt gegeben hat, mag die Anknüpfung an die vorhergehende Erzählung von Ḥizkijas Krankheit zuzuschreiben sein, deren Datierung daher für die zeitliche Fixierung der zweiten Geschichte nicht verwertbar ist; desgleichen mögen die Einzelheiten, vor allem Jesajas Worte, die auf die Zeit Jesajas nicht passen und durch die Änderung von Babel in Assur ihre Pointe verlieren (vgl. Oettli Gesch. Isr. 406), erst durch jenen ihre jetzige Form erhalten haben. Aber eine geschichtliche Erinnerung wird trotzdem der Erzählung nicht fehlen; sie liegt wohl in der sonst unerfindlichen Gesandtschaft Merodachbaladans, die freilich ernstere, politische Absichten hatte, als der Erzähler meint, indem sie Ḥizkija in die Kreise der antiassyrischen Richtung bringen sollte. Und auch die Gegenüberstellung Jesajas und des Königs ist geschichtlich völlig begreiflich; der Prophet konnte diesen von außen kommenden Lockungen nicht schweigend ihren Lauf lassen, er mußte warnen und die unausbleiblichen Folgen aller Auflehnung ankündigen. Wie weit es die Wirkung seines Wortes oder das Ergebnis anderer Erwägungen war, wenn Juda sich vom Aufstand fernhielt oder sich doch rechtzeitig wieder von ihm losriß, steht dahin, jedenfalls aber zeigen auch jene Rede Jes 14_{28}ff. und diese Erzählung Jes 39, wie viel versuchlicher für Juda die Dinge jetzt lagen, und wohl auch, wie viel stärker die eigene Neigung zum Abfall geworden war.

---

geworfenen Frage. — Duhms und Martis Bedenken gegen die allerdings auffälligen Bezeichnungen der Judaeer als אֶבְיוֹנִים (v. 30) עֲנִיִּים דַּלִּים (v. 32) lassen sich durch die Annahme einer Überarbeitung der beiden Verse beheben.

Die nächstfolgenden Jahre brachten in Palästina keine neue Störung. Die Vasallenstaaten taten anscheinend ihre Pflicht gegen den assyrischen Herrn; Sargon war im Norden seines Reiches besonders durch den Kampf mit Armenien (Urarṭu) beschäftigt. Nur für das Jahr 715 verzeichnen die Annalen (Zeile 94ff.) die Unterwerfung mehrerer Araberstämme, „die in der Steppe wohnen" (darunter die schon in Tiglatpilesers III. Annalen Z. 219 genannten Ḫajapu), und den Tributempfang von „Pir'u dem König von Muṣuri, Samsî der Königin von Aribi, It'amra dem Sabaeer, den Königen am Gestade des Meeres und der Steppe". Diese Angabe ist so völlig analog der eben genannten Stelle bei Tiglatpileser (vgl. oben S. 55, Anm. 3), daß man auch hier nur an arabische Gebiete, also auch nur an das arabische Muṣri, denken kann. Der bestechende Gleichklang des „Pir'u šar mât Muṣuri" mit dem alttestamentlichen פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם (vgl. z. B. Steindorff Beiträge zur Assyriologie I 342f.) darf von dieser Deutung auf Arabien um so weniger zurückhalten, als die Übertragung des aegyptischen Königstitels pr-ʿꜣ („großes Haus") in den assyrischen Inschriften außer an dieser und einer sogleich zu besprechenden Stelle nirgends vorläge[1]. Palästina scheint bei jener arabischen Expedition nicht in Mitleidenschaft geraten zu sein.

Erst kurz vor dem Jahre 711 spannen sich hier neue Verwicklungen an, die abermals von Philistäa ausgingen. Zum richtigen Verständnis der Vorgänge ist es erforderlich, die beiden ausführlichsten Inschriftenabschnitte Sargons, die sich auf diese Ereignisse beziehen, synoptisch nebeneinanderzustellen (die Übersetzung, soweit wörtlich, nach Winckler Keilinschr. Textbuch ^{2}38ff.)[2]:

Zeile	Prunkinschrift	Fragment eines ausführlichen Berichts	Zeile
90—96	Der König Azuri von Asdod wurde wegen antiassyrischer Anzettelungen mit seinen Nachbarn von		1—9

1) Vgl. vor allem Winckler MVAG 1898 Heft 1 3–5 (gegen Altorientalische Forschungen I 26f.), KAT ^{3}67. 146. 268; auch Guthe Gesch. Isr. ^{2}218, Oettli Gesch. Isr. 404. Zu der Parallelstelle in Sargons Prunkinschrift (Z. 27) und dem fraglichen Zusammenhang zwischen Pir'u und Sib'u vgl. oben S. 57, Anm. 1.

2) Kürzere Berichte über dieselben Ereignisse finden sich in Sargons Annalen (vgl. Winckler Die Keilschrifttexte Sargons I 36ff. 82f.)

Zeile	Prunkinschrift	Fragment eines ausführlichen Berichts	Zeile
	Sargon entthront, sein gleichberechtigter Bruder Aḫimeti zum König eingesetzt. Aber die Bewohner von Asdod verharrten in ihrer assurfeindlichen Gesinnung und erhoben einen gleichfalls assurfeindlichen Usurgator Jamani auf den Thron.		
		Dieser setzte die Stadt	20—
		in Verteidigungszustand . .	25
		[Lücken] . . „Ellen in die	26
		Tiefe gruben sie, | erreichten die Wasser der Tiefe. Den	27
		Einwohnern | von Philistäa,	28
		Juda, Edom, | Moab, welche am Meere wohnen, und Ab-	30
		gaben und | Geschenke Assur,	31
		meinem Herrn, brachten. |	32
		Ersinnen von Verrat, Böses einzublasen (?), | von mir abzufallen, damit er sich	33
		gegen mich feindlich stelle, an Pir'u, | König von Muṣri, einen Fürsten, der ihnen	34
		nicht helfen konnte, | schickten sie ihre Geschenke, forderten ihn auf zum Bündnis".	35
97	Auf die Kunde hiervon brach Sargon		36
—100	nur mit seiner Garde	von jenseits des Tigris „blitzgleich"	36—40
	gegen Asdod auf.		
101	Schon auf das Gerücht vom Herannahen floh Jamani		41—44
102	„a-na i-te-e ^{mât} mu-ṣu-ri |	„[nach] . . welches ist am	45
103	ša pa-at ^{mât} me-luḫ-ḫa,	Ufer des Flusses |	46
104	entfloh er und ward nicht	Tiefe (?) der Wasser | . . .	47
	mehr | gesehen."	(?) seines Landes |	48
		Ferne | . . . . . floh er |	
		. . . . Asdod |	50
104	Dann erfolgt die Exekution	. . . . As[dod ?]	51
—109	an Asdod, Gimtu und Asdudimmu.	[der Rest abgebrochen]	
110	„Der König von Meluḫḫa, | der inmitten . . . einem unbetretbaren Ort, einem Weg von . . . ., dessen Väter seit langer Zeit, seit der Epoche des Nannar,		
111	zu den Königen, meinen Vätern, | nicht ihren Gesandten geschickt hatten,		

Zeile	Prunkinschrift	Fragment eines ausführlichen Berichts	Zeile
	um Huldigung zu leisten“, war von Assurs Macht so		
112	erschüttert, daß er | „in Schloß und Banden, Fesseln von Eisen ihn warf; und nach Assyrien, einen weiten Weg brachten sie (ihn) vor mich.“		

Der Gang der Ereignisse stellt sich danach folgendermaßen dar: der rebellische Vasallenkönig von Asdod wird zu gunsten seines besser angeschriebenen Bruders abgesetzt, die „Bosheit sinnenden“ Asdoditer verdrängen diesen jedoch durch einen Prätendenten, der ihre politische Richtung teilt. Dieser sieht voraus, was von Assur kommen muß, und trifft entsprechende Maßregeln durch Fortifikation der Stadt und Bündnisversuche mit den Nachbarn in Philistaea, Juda, Edom, Moab und dem erst seit wenigen Jahren wieder tributpflichtigen Muṣri in Arabien[1]. Daß dieser Koalitionsversuch zustande gekommen sei, wird nicht gesagt; die Art, wie Zeile 35 des Fragments hinter der Aufforderung an Pir'u abbricht, spricht sehr dagegen[2]; desgl. das Verhalten Jamanis bei der Kunde von Sargons offenbar überraschend schnellem Anrücken. Er gibt seine Sache sofort verloren und sucht das Weite, anscheinend weil er die erhoffte Unterstützung nirgends gefunden hat. Den Nachbarstaaten mochte das Unternehmen von vorneherein zu gewagt vorkommen, zumal die Situation jetzt bedeutend ungünstiger war als etwa im Jahr 720. Daß sie sich ruhig verhielten, zeigt auch der Verlauf der Expedition Sargons: sie werden nicht bestraft, überhaupt weiterhin nicht mehr erwähnt. Nachdem die Stadt Asdod ihren Führer verloren hat, ist sie dem Assyrer ausgeliefert; ihre Bestrafung vollzieht sich in den bei den Herrschern des neuassyrischon Reichs üblichen Formen[3]. Es handelt sich jetzt nur noch um das Schicksal

---

1) Vgl. oben S. 68; man beachte die geographische Anordnung vom Näheren zum Ferneren!

2) Dies gilt zum mindesten in Bezug auf Pir'u. Dagegen ist der Satz über Philistäa, Juda usw. unklar; zu dem Anfang (Z. 27 Schluß): a-na n[iši?] etc. fehlt anscheinend das Prädikat.

3) Mit Recht macht Meinhold (Die Jesajaerzählungen cap. 36 bis 39 63) auf die Bedeutung Asdods für die Beherrschung der Grenze

des Rädelsführers Jamani. Wo war er geblieben? Das Land, in welchem er seine Zuflucht sucht, wird mit sehr merkwürdigen Ausdrücken geschildert: es ist „der Grenzbezirk von Muṣri“[1], und der dortige Herrscher, der weiterhin über den Flüchtling verfügt, ist der König von Meluḫḫa[2]. Die Ferne des Landes und besonders seiner Hauptstadt wird wiederholt hervorgehoben (Fragment Z. 48, Prunkinschrift Z. 110. 112), desgleichen die unerhörte Neuheit der Beziehungen seines Herrschers zu Assur[3] (Prunkinschrift Z. 111). Man hat den Eindruck, als spiegelte sich in den ungewöhnlichen Bezeichnungen die Überraschung über einen neuen politischen Faktor, der jetzt mit einem Male in den Gesichtskreis tritt. Nun wäre alles klar, wenn sich der Landesname Meluḫḫa mit völliger Sicherheit auf ein bestimmtes Gebiet beziehen ließe; allein dieser Name, der schon in den altbabylonischen Inschriften des dritten Jahrtausends auf Arabien angewandt wird, ist, wie Meyer (Israeliten und ihre Nachbarstämme 463) mit Recht hervorhebt, für die Zeiten des neuassyrischen Reiches ein Archaismus, dessen Bedeutung sehr dehnbar sein kann. Man muß daher versuchen, aus dem Bericht Sargons selbst die wahrscheinliche Fluchtrichtung zu bestimmen. Nun ist es klar, daß der Norden als assyrisches Gebiet, von wo Sargon kam, von vorneherein nicht in Betracht kommt; desgleichen ist eine Wendung nach Südosten wenig wahrscheinlich, dort lagen ja die Gebiete, an die sich Jamani vergebens um Unterstützung gewandt hatte[4]. Somit bot sich als am

gegen Aegypten aufmerksam. — Begründete Zweifel an der Richtigkeit des über die Exekution Gesagten äußert Winckler (KAT [3]71) im Hinblick darauf, daß im Jahr 701 Asdod schon wieder unter einem eigenen König (Mitintu) erscheint.

1) Übrigens kann der Ausdruck: ana itê [mât] Muṣri innabit auch einfach heißen: „er floh nach der Seite (Richtung) von Muṣri“.

2) Man wird daher den Zusatz Muṣri ša pât [mât] Meluḫḫa besser als Bezeichnung der politischen Zugehörigkeit denn als geographische Erklärung fassen: „Muṣri, das zum Gebiet von Meluḫḫa gehört“. (So auch Winckler KAT [3]146 neben der rein geographischen Deutung.) — Davon daß Jamani über Muṣri hinaus in das Gebiet Meluḫḫa geflohen wäre, steht nichts im Text.

3) Erklärt sich daraus vielleicht auch die Namenlosigkeit des „Königs von Meluḫḫa“?

4) Die ausdrückliche Näherbestimmung des Landes Muṣri wäre ohnehin auffällig, wenn es sich um das seit mehreren Jahrzehnten bekannte arabische Gebiet dieses Namens handelte.

meisten empfehlenswert die Richtung, die vor ihm und nach ihm so mancher politische Flüchtling eingeschlagen hat (vgl. aus früherer Zeit Hadad und Jerobeam, aus späterer Urija): der Südwesten; dort kam er in kürzester Frist aus dem von Assur abhängigen Gebiet und in ein Land, das außerhalb des Machtbereichs Sargons lag, nach Aegypten. Aber es fragt sich, ob Aegypten zu jener Zeit als „Muṣri, das zum Gebiet von Meluḫḫa gehört“, bezeichnet werden konnte. Es wurde oben (S. 44) als Minimaldatum für den Anfang der 25., aethiopischen Dynastie, die Zeit um 714—712 angesetzt. Demnach fiele Jamanis Aufstand und Flucht in die ersten Jahre der Herrschaft des Aethiopen Schabaka über Aegypten, und „Muṣri ša pât Meluḫḫa“ könnte dann, auf Aegypten bezogen, bedeuten: „Aegypten, das zum Herrschaftsgebiet von Aethiopien“ gehört. Die Deutung von Meluḫḫa auf Aethiopien wird aber durch eine Reihe von assyrischen Angaben aus späterer Zeit begünstigt (vgl. Meyer Israeliten und ihre Nachbarstämme 464; gegen Winckler Im Kampfe um den Alten Orient Heft 2 54ff.), und bei ihrer Annahme würde nicht nur der wiederholte Hinweis auf die Ferne des Landes und die Überraschung über sein Eingreifen, sondern auch das Verhalten des fremden Herrschers durchaus verständlich sein: Schabaka, der Begründer der neuen Dynastie, wird in der ersten Zeit nach der Unterwerfung des Nildeltas mit der Ordnung der dortigen Verhältnisse, besonders mit der Beugung der Gaufürsten genug zu tun gehabt haben, um jedem Anlaß zu Verwicklungen mit der asiatischen Großmacht aus dem Wege zu gehen[1]. Dann wäre Jamanis Auslieferung ein Akt der Neutralität und der ganze Vorgang bedeutete eine erste, friedliche Berührung der späteren Gegner, der Aethiopen und der Assyrer. Diese Auffassung bestätigt ein anderer merkwürdiger Fund, den Layard in den Ruinen des Palasts Sanheribs in Ninive gemacht hat (Layard Ninive and Babylon 154ff.; Abbildung auch bei Meyer Gesch. Aeg. 347): ein Siegelabdruck Schabakas, der mit ähnlichen Abdrücken von Siegeln anderer Fürsten zusammenlag und anscheinend als Verschluß

1) Ein Übergreifen nach Palästina bedeutete für die Aethiopen, deren Basis selbst für die Beherrschung Aegyptens schon sehr ungünstig lag, unter allen Umständen ein gewagtes Unternehmen (vgl. Meyer Gesch. Aeg. 344f.).

für eine Sendung (von Geschenken oder Tribut) gedient hatte. Neben Schabakas Siegel befindet sich auf demselben Stück Ton der Abdruck eines assyrischen Siegels, wohl von dem Beamten, der die Besorgung der Sendung unter seine Kontrolle stellte (vgl. Winckler MVAG 1898 Heft 1 29, der den El-ʿAmarna-Brief 10 Revers Z. 23ff. (KB V 25) zum Vergleich herbeizieht). Solche Sendungen aber sprechen für freundschaftliche Beziehungen zwischen den beteiligten Staaten (Winckler a. a. O.)[1], und so bekundet dieses Siegel die gleiche Politik des ersten Aethiopenherrschers gegen Assur wie sein Verhalten bei der Auslieferung Jamanis.

Das Alte Testament weist eine Beziehung auf den Aufstand von Asdod mit Sicherheit nur an einer Stelle auf, nämlich in dem 20. Kapitel des Jesajabuches, dessen Datierung (v. 1) „in dem Jahr, als der Tartan nach Asdod kam, als ihn Sargon der König von Assur schickte und er Asdod bekämpfte und einnahm", um so unbedenklicher als ursprünglich gelten darf, da sie aus dem Inhalt des Kapitels in keiner Weise erst nachträglich erschlossen werden konnte[2]. Eine Ankündigung des Schicksals, das מִצְרַיִם und כּוּשׁ bevorsteht, soll des Propheten auffälliges Gebaren nach seinem eigenen erläuternden Wort sein: der König von Assur wird ihre Bewohner von allem

1) Wie Winckler diese von ihm selbst erklärte Tatsache mit seinem oben (S. 48) erwähnten Gewaltspruch über die Unmöglichkeit politischer Beziehungen Assurs zu Aegypten vor Taharka ausgleichen will, verschweigt er. — Den angeblich in Syrien gefundenen Skarabäus Schabakas, auf welchem dieser in herkömmlichen Phrasen seine Siege über auswärtige Feinde, besonders über die Heru-scha (d. i. die Sinaibeduinen), rühmt, wird man besser außer Ansatz lassen, zumal Maspero, der ihn mitgeteilt hat, selbst an seiner Echtheit zweifelt (vgl. Annales du Service des Antiquités de l'Égypte 1906 142). Er wäre nur brauchbar, wenn die assyrischen Inschriften seine Angaben irgendwie bestätigten.

2) Vgl. zu der Erstreckung des Aufstandes auf mehrere Jahre gemäß v. 3 die verschiedene Datierung in Sargons Inschriften (Winckler Alttest. Unters. 142—145). Es darf hier darauf hingewiesen werden, daß, wenn die oben versuchte chronologische Fixierung des Eintritts der Aethiopenherrschaft in Aegypten auf 714—712 richtig ist, der Anfang jener 3 Jahre und demnach der Anfang der Unruhen in Asdod mit jenem Umschwung der Dinge in Aegypten nahezu oder völlig zusammenfällt. Der Gedanke liegt dann nahe, daß der Zusammenhang zwischen hier und dort nicht nur zeitlicher, sondern auch sachlicher Art gewesen ist; Jes. 20 wäre einer solchen Auffassung nur günstig.

entblößt deportieren; zugleich aber will Jesaja durch sein Tun alle diejenigen warnen, die ihre Hoffnung auf jene Länder setzen. Die Philister hat er dabei in erster Linie im Auge — das beweist der Ausdruck יֹשֵׁב הָאִי הַזֶּה (v. 6), der sich ungezwungen nur auf die Bewohner der palästinischen Küstenebene deuten läßt (vgl. Stade De Isaiae vaticiniis Aethiopicis 42) —; aber sicher soll sein Tun und sein Wort auch von denen beachtet werden, die es sehen und hören, also von den Judaeern, deren mancher vielleicht dem philistäischen Aufstandsplan nicht abgeneigt war. Auch hier spricht jedoch die sozusagen objektive Haltung der Weissagung[1] nicht dafür, daß es Jesaja schon mit einem abgeschlossenen Bündnis gegen Assur zu tun hatte. Die Art, wie hier zum erstenmal bei Jesaja Aethiopien neben Aegypten erscheint, ist völlig analog dem oben erklärten Verhältnis zwischen Meluḫḫa und Muṣri bei Sargon und kann daher nicht für zufällig gelten. Aber auch das Aufsteigen Aegyptens zu einer Großmacht unter aethiopischer Führung, das sicher die Hoffnungen der Aufständischen bedeutend erhöht hatte, täuscht den Propheten nicht, und der Verlauf der Erhebung Jamanis hat gezeigt, daß sein geringschätziges Urteil berechtigt war, mochte auch die Erfüllung seiner Ankündigung über das Schicksal Aegyptens und Aethiopiens noch ein halbes Jahrhundert auf sich warten lassen.

Nach alledem wird man in dem Aufstand vom Jahre 711 ein Ereignis sehen müssen, das, so groß es auch geplant war, doch keine tiefergehende Bewegung hervorrief und schnell erledigt wurde. Die politische Ruhe Palästinas wurde, soweit sie gestört war, durch Sargons energisches Eingreifen wiederhergestellt und blieb bestehen, bis durch Sargons Tod 705 neuerdings eine Lage eintrat, wie sie vordem nur bei seinem Regierungsantritt 722 dagewesen war. Wiederum versuchte der Osten und der Westen gleichzeitig das assyrische Joch abzuschütteln, und wiederum mischte sich auch Aegypten in die allgemeine Bewegung ein. Der neue Inhaber des assyrischen Thrones, Sanherib, wandte sich — wie Sargon 721 — zunächst gegen den gefährlicheren, weil näheren und stärkeren Feind, denselben, der schon Sargon so viel zu schaffen gemacht und

---

1) Man beachte auch, daß Jesaja in cap. 20 von denen, auf die sich sein Wort bezieht, stets in dritter Person spricht.

sich über ein Jahrzehnt (721—710) gegen diesen behauptet hatte: Marduk-apal-iddin von Babel. Nur neun Monate dauerte diesmal die Zeit, in der man sich hier der Unabhängigkeit von Assur erfreuen konnte[1]; gleich auf seinem ersten Feldzug (704/03) gelang Sanherib die Besiegung des Prätendenten und die Unterwerfung der alten Hauptstadt. Nachdem hiedurch sowie durch einen zweiten Feldzug gegen die Bergvölker des Zagros (702?) die Ruhe im Osten wiederhergestellt und für Unternehmungen gegen den Westen der Rücken gedeckt war, wandte sich Sanherib im Jahre 701 den syrischen Wirren zu. Sein Kriegsbericht (auf dem sog. Taylor-Prisma Col. II Z. 34—III 41) zeigt, welchen Umfang die Aufstandsbewegung mittlerweile hier angenommen hatte, zugleich aber auch, wie wenig widerstandsfähig die vielköpfige Schar der Rebellenfürsten in dem strategisch so ungünstigen Lande gegenüber der stramm organisierten, kriegsgeübten Armee der Assyrer war. Die ganze Reihe der Phönikerstädte sowie mehrere Kleinstaaten des südlichen Palästinas scheinen sich dem Großkönig ergeben zu haben, ohne auch nur einen ernstlichen Versuch zur Verteidigung zu machen (Col. II 34—57). Nur die Philister, an ihrer Spitze diesmal ʿEḳron (neben Asḳalon), ließen es in Fortsetzung ihrer noch bei jedem Feldzug der Assyrer nach Palästina beobachteten assurfeindlichen Politik auf einen Kampf ankommen, und ihnen zur Seite stand diesmal Ḫizḳija von Juda, der besonders nach den Angaben über seine Beteiligung an den Wirren in ʿEḳron (Col. II 69—72. III 8. 9) eine führende Rolle unter den Aufständischen gespielt haben muß.

Noch bevor Sanherib, der, dem Lauf der Hauptstraße folgend, zunächst die Unterwerfung der Küstenebene in Angriff genommen hatte, zur Bekämpfung des judäischen Berglandes und Jerusalems übergehen konnte, hatte er sich überdies mit einer von auswärts gekommenen Streitmacht auseinanderzusetzen: die Truppen des Königs von Meluḫḫa und der Könige von Muṣri, deren Unterstützung sich die Aufständischen durch ein Bündnis gesichert hatten, „Bogenschützen, Wagen, Rosse, eine zahllose Streitmacht“, suchten dem siegreichen Vordringen des Assyrerheeres Halt zu gebieten, wurden aber

---

1) Die Kürze dieser Zeit spricht vor allem gegen die Beziehung von 2 Kön 20 12–19 = Jes. 39 auf diese Periode.

bei Altaḳu (= אֶלְתְּקֵה Jos 19 44 21 23; zur Lage vgl. Guthe Zukunftsbild des Jesaja 48) abgeschlagen (Col. II 73—83). Natürlich erhebt sich auch hier die Frage, ob die Unterstützung für die Rebellen aus Arabien oder aus Aegypten kam; aber nachdem oben (zum Jahr 711) die Entscheidung zu gunsten des letzteren fallen mußte, darf das gleiche auch hier gelten. Nicht allein die wiederholte Erwähnung der Streitwagen im feindlichen Heer paßt auf Aegypten vorzüglich (vgl. z. B. Erman Aegypten und Aegyptisches Leben im Altertum 720f.), auf Arabien so schlecht wie möglich, wofür Wincklers Auskunft (Im Kampf um den Alten Orient 2 48) unfreiwillig Zeugnis ablegt, sondern vor allem auch die politische Lage, die sich in der Zusammensetzung des Heeres ausspricht (ein König von Meluḫḫa, mehrere Könige von Muṣri), stimmt völlig mit dem überein, was z. B. Assurbanipals Annalen Z. 345—361 vom Fortbestehen der aegyptischen Lokalherrschaften unter der aethiopischen Dynastie lehren (so auch Staerk das assyrische Weltreich 66). Das friedliche Verhältnis zwischen Aegypten und Assur, das in den erster Zeiten der aethiopischen Herrschaft über Aegypten bestanden hatte, scheint demnach mittlerweile gelöst worden zu sein; und ein solcher Umschwung hat durchaus nichts Unbegreifliches. Denn einerseits konnte die innere Festigkeit des nun auch Aegypten umfassenden Aethiopenreiches in der Zwischenzeit sehr wohl so weit gefördert sein, daß ihm eine Aktion in Palästina möglich wurde, und andrerseits konnte gerade eine so umfangreiche Aufstandsbewegung, wie sie nach Sargons Tod in Palästina sich erhoben hatte, als besonders günstiger Augenblick für ein Eingreifen von Aegypten her erscheinen.

Nach dieser Episode nahm der Kampf gegen die beiden noch nicht unterworfenen Hauptgegner, ʿEkron und Juda, seinen Fortgang. ʿEkron fiel in Sanheribs Hände; ob durch Eroberung oder durch freiwillige Übergabe, ist aus dem Bericht des Taylor-Prismas (Col. III 1ff.) nicht zu ersehen. Von Juda wurden 46 feste Plätze eingenommen und zu den Gebieten der philistäischen Könige geschlagen, die Hauptstadt Jerusalem wenigstens eingeschlossen. Ohne Ḥizḳijas Unterwerfung abzuwarten, scheint Sanherib nun nach Ninive zurückgekehrt zu sein; dorthin muß ihm der Tribut nachgebracht werden, mit dessen Abschickung Ḥizḳija schließlich seine Ergebung be-

kundet, nachdem ihm die Untreue seiner eigenen Truppen den letzten Widerstandsversuch vereitelt hat (Col. III 11–41). Was Sanherib zum vorzeitigen Verlassen des Kriegsschauplatzes bewog, bleibt in seinem Bericht dunkel; desgleichen ist der Hergang bei der Kapitulation Jerusalems nicht völlig durchsichtig (vgl. noch die kurze Notiz in Sanheribs Inschrift vom Nebi-Jûnus-Hügel Z. 15).

Es versteht sich von selbst, daß auf seiten des Alten Testaments nur in bezug auf den letzten, Juda selbst betreffenden Teil des Sanheribzuges Berichte erwartet werden können. Solche liegen in 2 Kön 18 13—19 37 und mit geringfügigen Varianten in den parallelen Abschnitten Jes 36 und 37 vor und zwar, wie zuerst Stade nachgewiesen hat[1], in dreifacher Gestalt. Zunächst löst sich der Abschnitt 2 Kön 18 13–16[2] schon dadurch vom Folgenden, daß er in der Rezension des Jesajabuches fehlt; und nicht nur eine textliche Eigentümlichkeit wie der ständige Gebrauch der kürzeren Namensform חִזְקִיָּה gegen חִזְקִיָּהוּ in den anderen Berichten, sondern vor allem auch der annalistisch knappe Stil dieses Berichts und sein besonderes Interesse am Schicksal des Tempels, das ihn mit Abschnitten wie dem früher besprochenen 1 Kön 14 25–28 verbindet, zeigt seine Unabhängigkeit von den folgenden Erzählungen. Diese wollen in breiter Ausführung besonders den Anteil Jesajas an den Ereignissen darstellen und gehören demnach dem vor allem durch die Elia- und Elisageschichten vertretenen Typus der Prophetenerzählungen an (vgl. zur Charakte-

1) ZAW 1886 172—182; vgl. schon desselben Gesch. V. Isr. I 617f. Nagel (Der Zug des Sanherib gegen Jerusalem 39ff.) bekämpft diese Quellenscheidung mit unzureichenden Gründen.

2) Unsicher ist die Zugehörigkeit von v. 13. Während die Worte von עלה an sehr gut als Einleitung zu v. 14—16 passen, widerspricht die Namensform חִזְקִיָּהוּ in der Zeitangabe dieser Zuweisung. Will man nun nicht aus dem letzteren Grund den ganzen Vers mit v. 17ff. verbinden, so kann man die Datierung dem Redaktor des Ganzen zuschreiben und die folgenden Worte bei v. 14ff. belassen. Das Fehlen der Verse 14—16 in der Rezension bei Jesaja ist kein Gegengrund gegen solche Verteilung, da das zweite Königsbuch aller Wahrscheinlichkeit nach der ursprüngliche Platz des Ganzen ist; bei der Entlehnung von dort wurden anscheinend die für die Geschichte Jesajas wunesentlichen v. 14—16 ausgelassen (vgl. Dillmann Jesaja [5]303).

ristik besonders Meinhold Die Jesajaerzählungen Jes 36—39 27ff. 60ff. 74ff.).

Was nun den Inhalt jenes annalistischen Abschnitts betrifft, so fügt sich derselbe in allen Hauptpunkten ohne Schwierigkeit den Angaben Sanheribs ein: der Assyrerkönig erobert die festen Plätze Judas — Ḥizkija ergibt sich — Sanherib legt ihm eine schwere Kontribution auf. Daß die gute Überlieferungsquelle, der dieser Abschnitt entnommen ist — vielleicht die Annalen des Tempels selbst —, kein Interesse daran hat, das Berichtete in einen größeren Zusammenhang zu stellen, darf hier so wenig verwundern wie bei 1 Kön 14_{25-28} (vgl. oben S. 26).

Der nun folgende Bericht löst sich deutlich in zwei parallele Erzählungen 2 Kön 18_{17}—19_{9a}[1] und 19_{9b-35} (bei Jesaja 36_{1}—37_{9}. 37_{10-36}); 19_{36}f. (Jes 37_{37}f.) bringt wohl zu 19_{9a} den dort vermißten Schluß und zu 19_{7} die Erfüllung nach, gehört also zu der ersten Erzählung, während die zweite mit 19_{35} kräftig genug abgeschlossen ist. Die allgemeine Situation ist in beiden Erzählungen die gleiche, die Einzelzüge weisen manche Verschiedenheiten auf. Wie die ganze Form der Darstellung lehrt, liegen hier Überlieferungen über Jesaja und die von ihm angekündigte Rettung Jerusalems vor, die erst beträchtliche Zeit nach den geschilderten Ereignissen ihre jetzige literarische Gestalt erhalten haben können. Diesen zeitlichen Abstand beleuchten einige der Einzelzüge, die spätere Ereignisse voraussetzen, so die Erwähnung von Sanheribs Tod, der erst im Jahre 681 erfolgte (2 Kön 19_{37} = Jes 37_{38}), oder Sanheribs Prahlen mit Erfolgen in Aegypten, wie sie erst Assarhaddon und Assurbanipal errangen (2 Kön 19_{24} = Jes 37_{25}[2]). Dagegen weisen andere Einzelheiten auf treue Erinnerungen hin, und die Annahme, daß solche erhalten bleiben konnten, wird ja auch durch die Einsicht in den literarischen Charakter

1) Gegen die Zuweisung von 19_{9a} zur folgenden Erzählung (so Benzinger z. St., Oettli Gesch. Isr. 411) spricht die deutliche Rückbeziehung auf v. 7. Daß es sich bei der Ankündigung des letzteren Verses um ein Gerücht aus der Heimat handle, ist durch nichts angedeutet.

2) Die Umsetzung des Verbums in der zweiten Vershälfte in konsekutives Imperfekt וָאַחֲרִיב ist nach dem ganzen Zusammenhang unerläßlich.

der Erzählungen keineswegs ausgeschlossen. So stimmen z. B. die in ihnen enthaltenen Weissagungen Jesajas, deren Wortlaut sicher dem Erzähler angehört, doch in ihrer Gesamthaltung zu dem, was die an anderen Stellen überlieferten Reden Jesajas aus der gleichen Zeit besagen (vgl. Wilke Jesaja und Assur 91 ff.; Oettli Gesch. Isr. 413f.). Für andere Einzelheiten wie die Nennung des Platzes, an dem Sanheribs Abgesandte standen (2 Kön 18 17 = Jes 36 2), die namentliche Aufführung der Vertreter Ḥizkijas (2 Kön 18 18 = Jes 36 3), die Mitteilung über den Wechsel des assyrischen Hauptquartiers (2 Kön 19 8 = Jes 37 8), erweckt ihre Unerfindlichkeit und Nebensächlichkeit ein gutes Zutrauen. Nichts hindert, auch die beiden Abzugsmotive, die sich auch ohne falsche Harmonistik vereinigen lassen[1], die Kunde von Tirhaḳas Anmarsch (2 Kön 19 9 = Jes 37 9) und die Erzählung von der Pest (2 Kön 19 35 = Jes 37 36), in diesem Sinne zu beurteilen. Und wäre es hinsichtlich der Pest allenfalls denkbar, daß sie der Erzähler zur Veranschaulichung des göttlichen Gerichts eingefügt hätte[2], so wäre doch schwer zu erklären, woher ein Späterer den im Alten Testament sonst nirgends vorkommenden Namen des Tirhaḳa Königs von Kûsch anders geschöpft haben sollte als aus alter Überlieferung.

Aber könnte bei dieser Überlieferung nicht ebenso eine Verwechselung zeitlich getrennter Ereignisse vorliegen wie etwa in der schon erwähnten Stelle 2 Kön 19 24? Winckler

1) Gegen Meinhold a. a. O. 33; vgl. Duhm [2] zu Jes 37 9a, Oettli Gesch. Isr. 403.

2) Die von Herodot (II 141) überlieferte Geschichte von Sanheribs Niederlage durch den Priester Sethon und die Mäuse, die ohne Zweifel auf eine volkstümliche Erzählung über das gleiche Ereignis zurückgeht, wird immer für die Geschichtlichkeit des Überlieferungskerns sprechen, selbst wenn ihre Deutung auf eine Pest nach 1 Sam 6 4f. mit Meinhold a. a. O. 33ff. abzulehnen wäre. Vgl. Wiedemann Herodots zweites Buch 501 ff. und Oestrup Smintheus in der Festschrift Noeldeke 865 ff., sowie vor allem die interessanten Ausführungen von Spiegelberg (Aegyptologische Randglossen zu Herodot, III. in ÄZ 1906 91 ff.), wonach die Erzählung von den Mäusen in den syrischen Niederlassungen von Memphis ihren Ursprung hat, während die Verknüpfung mit der Priesterstatue im Ptaḥtempel und die griechisch-rationalistische Umdeutung sekundär sind. (Zu der apotropäischen Bedeutung der Maus in Aegypten vgl. auch Wiedemann in OLZ 1908 179 ff.).

(Alttest. Unters. 26ff., Geschichte Babyloniens und Assyriens 254f.), Krall (Grundriß der altorientalischen Geschichte 156f.), Prašek (MVAG 1903 Heft 4), Weber (Der Alte Orient 1904 Heft 3 21), Jeremias (Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients [1]309), Guthe (Gesch. Isr. [2]221f.), Benzinger (z. St.), Staerk (Das assyrische Weltreich 66ff.) und andere bejahen diese Frage und sehen in der Erwähnung Tirhaḳas und in der Geschichte von der Pest Erinnerungen an einen Feldzug Sanheribs gegen Aegypten aus späterer Zeit (um 690). Allein eine Prüfung der hierfür vorgebrachten Gründe erweist diese Hypothese als wenig stichhaltig.

Die aegyptische Chronologie, auf die man sich vor allem beruft, macht nur dann Schwierigkeit, wenn man einen Zusammenstoß Sanheribs mit Tirhaḳa (= Taharḳa) an der aegyptischen Grenze oder in Palästina erst nach des letzteren Thronbesteigung in Aegypten, also nach 690/89 (s. o. S. 43), für möglich hält. Aber schon der Umstand sollte vorsichtig machen, daß Tirhaḳa an den fraglichen Stellen des Alten Testaments nicht König von Aegypten, sondern König von Aethiopien genannt wird, und vollends wird man zu einem anderen Urteil kommen, wenn man aus einer Steleninschrift, die eben dieser Tirhaḳa in Tanis hinterlassen hat, ersieht, daß er schon längst vor seinem offiziellen Regierungsantritt in Aegypten sich dauernd am Pharaonenhofe aufhielt und an dem dortigen politischen Leben maßgebend beteiligt war, daß also seine spätere Thronbesteigung einen Wechsel mehr der Titel als der tatsächlichen Machtstellung bedeutete (so schon Wiedemann Aeg. Gesch. 590; Meyer Gesch. Aeg. 348f.; Breasted Hist. of Eg. 554)[1]. Es hat demnach keine Schwierigkeit an-

1) In der einst von de Rougé gefundenen und veröffentlichten, neuerdings von Petrie wiederentdeckten und von Griffith neu publizierten Inschrift der Stele von Tanis (vgl. Petrie Tanis II pl. IX Nr. 136) blickt Taharḳa anläßlich eines Besuches seiner aus Napata gekommenen Mutter auf seine Lebensgeschichte zurück. Nach Schilderung seiner Jugend erzählt er, daß er sich als junger Mann von 20 Jahren von seiner Mutter trennte (Zeile 12). Die nächste Zeile fährt nach einer kleinen Lücke am Anfang fort: „er kam nach dem Nordland (d. i. Unteraegypten)“. Das Subjekt dieses Satzes, wie herkömmlich, auf Taharḳa zu deuten, geht nun, wie Schaefer ZÄ 1900 52f. richtig erkannt hat, nicht an, da Taharḳa vorher und nachher von sich stets in erster Person redet. Das fehlende Subjekt wird also wohl in der

zunehmen, daß Tirhaḳa bei der Schlacht von Altaḳu beteiligt war und nach der dortigen Niederlage einen zweiten Vorstoß plante, zu dessen Ausführung es aber infolge des Abzugs Sanheribs nicht mehr kam. Übrigens will beachtet sein, daß auch die alttestamentliche Überlieferung nur von einem Gerücht seines Anmarsches redet.

Einen zweiten Einwand, den man von chronologischen Erwägungen aus erheben könnte, beseitigt Prašek (a. a. O. 33f.) selbst: die Erwähnung der Ermordung Sanheribs, die ins Jahr 681 fällt; mit Recht hebt nämlich Prašek hervor, daß der alttestamentliche Bericht selbst den Tod des Assyrerkönigs nicht in die unmittelbare Folgezeit des palästinischen Feldzugs versetzt. Der Ausdruck וַיֵּשֶׁב בְּנִינְוֵה trennt beide Ereignisse deutlich genug von einander und will vor allem betonen, daß eine nochmalige Bedrängnis von seiten des assyrischen Tyrannen nicht stattfand (vgl. Duhm[2] z. St.); ebenso liegt wohl in der Erwähnung von Sanheribs Tod nur die Absicht, an seinem Lebensende die von Jesaja angekündigte gerechte Strafe für seine Taten aufzuzeigen.

Liegen demnach chronologische Schwierigkeiten nicht vor, so könnte die Annahme späterer Feldzüge Sanheribs gegen Palästina bzw. Aegypten nur mit inschriftlichen Angaben oder Andeutungen begründet werden. Man ist in dieser Hinsicht in einer schwierigen Lage, da Inschriften Sanheribs aus der Zeit nach 691 bis heute völlig fehlen, also weder Beweis noch Widerlegung möglich ist. Das Zeugnis aber, das die Vertreter jener Hypothese in den Angaben Assarhaddons (Prisma A und C II 55ff.; vgl. Assurbanipals Notizen K. 3405 3 und K. 3087 3

Lücke vorher genannt gewesen sein, und Schaefer schlägt dafür die auch von Breasted, Anc. Rec. IV § 895 angenommene Ergänzung vor: „ich trennte mich von meiner Mutter — — [indem ich Seiner Majestät folgte, als er] „nach dem Nordland kam". Nach dieser in der Tat sehr einleuchtenden Vermutung läge es am nächsten, Taharḳa an dem Zug des Schabaka gegen Bokenranf beteiligt zu denken. „Taharḳa wäre demnach mit 20 Jahren nach Unteraegypten gezogen, wäre dort die ganze Zeit beim Heere geblieben, ohne, wie aus unserer Inschrift hervorgeht, vor seinem Regierungsantritt wieder nach Nubien gekommen zu sein, und wäre dann als höchstens 46jähriger Mann auf den Thron gekommen, wohl auf seine kriegerischen Erfolge gestützt und vielleicht durch eine gewaltsame Erhebung gegen Schabataka" (so Schaefer, der die Konsequenzen für das Jahr 701 nicht gezogen hat).

bei Winckler Keilinschr. Textbuch[2] 48f.) über einen Feldzug Sanheribs gegen arabische Stämme finden, genügt nicht; denn mindestens ebenso wahrscheinlich wie die aus jenen Angaben gezogene Folgerung, daß auch Palästina und Aegypten in jenen arabischen Feldzug verwickelt gewesen seien, ist die andere, daß gerade die seit 701 eingetretene Beruhigung Palästinas die notwendige Basis für das unter allen Umständen schwierige Unternehmen gegen Innerarabien abgegeben habe[1]. So bleibt als Zeuge schließlich — Herodot, der in der schon erwähnten Geschichte vom Priester Sethon und den Mäusen den Sanherib „König der Araber und Assyrer" nennt[2]. Bei dem Charakter der von Herodot wiedergegebenen Erzählung wird es aber kaum angehen, in diesem allerdings auffallenden Titel mehr zu sehen als bestenfalls eine Erinnerung an die späteren arabischen Feldzüge Sanheribs und seiner Nachfolger[3]; chronologische Schlüsse daraus zu ziehen, verbietet die kritische Vorsicht.

Kurz, solange keine triftigeren Beweisgründe für jene Hypothese erbracht werden, liegt kein Anlaß vor, die chronologische Verknüpfung der Berichte in 2 Kön 18. 19 zu zerreißen, die der Redaktor aus den ihm vorliegenden Quellen schaffen zu dürfen glaubte. Und bis dahin bleibt die Auffassung zu Recht bestehen, daß die aethiopische Dynastie, nachdem sie sich in Aegypten festgesetzt hatte, einen freilich viel zu schwachen Versuch machte, sich in die palästinischen

---

1) Wenn übrigens Glaser, Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens II 264 wohl mit Recht die Lage der dort erwähnten arabischen Veste Adumu (vielleicht = דּוּמָה Jes 21 11: vgl. Gen 25 14 1 Chron 1 30; Winckler Alttest. Unters. 37) im heutigen Dschôf sucht, so ist zu bemerken, daß die durch die Natur gegebene Einfallslinie dorthin von Syrien über den Ḥaurân und durch den Wâdi Sirḥân läuft, also das südliche Palästina überhaupt nicht berührt (vgl. z. B. Eutings Route, Reise in Innerarabien I).

2) Josephus (Ant. X 1 4) scheint bei Herodot sogar nur „König der Araber" gelesen zu haben; er bekämpft den Vater der Geschichtsschreibung wegen dieses Irrtums, während er im übrigen die Sethongeschichte mit 2 Kön 19 35 kombiniert (ebenso später Hieronymus).

3) In der Lokalisierung der Sage bei Pelusium an der Grenze liegt schwerlich etwas Historisches; die Grenzfestung war einerseits dem aegyptischen Gewährsmann Herodots nahe und bekannt genug, andrerseits aber auch der äußerste Punkt, den nach seinem Nationalgefühl ein auswärtiger Feind erreicht haben durfte.

Dinge einzumischen. Ob dabei das Bewußtsein der alten aegyptischen Herrschaftsansprüche und die Erinnerung an die Zeiten der Eroberungspolitik des Neuen Reiches oder auch nur Scheschonks I. mitspielte oder ob es nur ein Ausnützen der gerade gegebenen Gelegenheit ohne historische Hintergedanken war, läßt sich begreiflicherweise nicht ausmachen. Die Schwäche der eigenen Position (vgl. oben S. 72 Anm. 1) und die Stärke des Gegners wirkten vereint dahin, daß der Versuch auch diesmal scheiterte.

Die klare Erkenntnis der Nutzlosigkeit des aethiopisch-aegyptischen Unternehmens spricht sich in bewundernswerter Erhabenheit aus in einer Rede Jesajas, die man mit ziemlicher Sicherheit den Aufstandsjahren zwischen 705 und 701 zuweisen kann, in Jes 18. Aethiopische Gesandte hatten sich in Jerusalem eingestellt, um politische Abmachungen zu treffen[1]. Ihr Kommen aus dem fernen Land mit den gefürchteten Bewohnern scheint in Jerusalem nicht geringen Eindruck gemacht zu haben; auch in Jesajas Anrede liegt etwas von dem Staunen über das geheimnisvolle Land und von der Achtung vor seinen Bewohnern, die sich durch ihren Vorstoß gegen Aegypten eine Stelle unter den ersten Mächten jener Zeit errungen hatten (v. 1. 2)[2]. Und doch — die Rettung in den kommenden Stürmen erwartet Jesaja nicht von ihrem Eingreifen; sondern Jahwe selbst, der jetzt noch über der Unruhe der Völker in erhabener Ruhe thront, wird, wenn die Entwicklung der Dinge zur Reife gekommen ist, ohne menschliche Hilfe seinen Plan hinausführen, seine Feinde vernichten, sein Volk retten. Diese Botschaft

1) Winckler scheint seinen Versuch (Alttest. Unters. 146ff.), Jes. 18 mit Jes 39 zu kombinieren (Kûš = Kaš = Chaldaeer), selbst wieder aufgegeben zu haben (KAT³ 271 Anm. 1). In der Tat liegt kein triftiger Grund vor, unter Kûš hier etwas anderes zu verstehen, als was es in Jes 20 bedeutet (vgl. Staerk das assyrische Weltreich 44f., Stade de Isajae vaticiniis Aethiopicis 44f.). — Die von Marti wieder aufgenommene Deutung des Kapitels auf die Zeit Tiglatpilesers III., die Meyer (Gesch. Aeg. 346) geäußert hatte, erledigt sich schon aus chronologischen Gründen.

2) Duhms Erklärung der Anrede (v. 1. 2) aus den Höflichkeitsregeln des internationalen Verkehrs und aus dem Stil orientalischer Schilderungen bedarf zum mindesten der Ergänzung durch den Hinweis auf die tatsächliche Machtstellung der Aethiopen. Zur Schilderung der aethiopischen Menschenrasse läßt sich Herodot III 20. 114 vergleichen.

sollen die aethiopischen Gesandten mit heim nehmen, ja alle Welt soll sie hören als Losung für die Zukunft (v. 4—6)[1]. Man wird nicht sagen können, daß Jesaja mit dieser Rede seine Billigung zu der früher von ihm so energisch bekämpften antiassyrischen Politik gegeben habe; eher eine höfliche Abweisung als eine freudige Bewillkommnung der aethiopischen Gesandten und ihrer Anträge kann man aus seinen Worten herauslesen: kehrt um, Jahwe und sein Volk bedarf euer nicht — das ist der Grundgedanke[2]. Ein Umschwung gegen früher liegt wohl darin vor, daß Jesaja Assur jetzt nicht mehr als das Werkzeug Jahwes, sondern als den sich selbst überhebenden Tyrannen betrachtet; aber die religiöse Überzeugung von der Allgenugsamkeit der Hilfe Jahwes und deshalb auch die Ablehnung aller politischen Machenschaften ist die gleiche geblieben.

Bedeutend schroffer noch spricht sich dieselbe Beurteilung in den auf aegyptische Konspirationen bezüglichen Abschnitten der Redesammlung Jes 28—31 aus, deren Vereinigung zweifellos der Zeit um 701 angehört, wie vor allem die Ankündigung der Strafe über Assur (30_{27-33} 31_{5-9}; vgl. Wilke Jesaja und Assur 88f.) beweist. Brückner (die Komposition des Buches Jesaja cap. 28—33 9ff.) hat es recht wahrscheinlich gemacht, daß die einzelnen Abschnitte dieser Sammlung sich auf die verschiedenen Stadien der judäisch-aegyptischen Verhandlungen beziehen: erst das Aufkommen der antiassyrischen Partei (28_{7-15}), dann der geheime Beschluß des Bündnisses (29_{15}), dann das Abschicken von Gesandten mit Geschenken nach Aegypten (30_{1-8})[3], endlich der Abschluß des Bündnisses und

1) Der Vers 7 erweist sich durch sein Herausfallen aus dem Metrum wie durch seine Wiederholungen aus v. 2 als späterer Zusatz, obgleich der in ihm ausgesprochene Gedanke der künftigen Zentralstellung des Zion dem Jesaja nicht fremd ist (vgl. 2_{2-4}. 11_{10}).

2) So auch Dillmann, Orelli, Duhm z. St.; anders Wilke (Jesaja und Assur 87f.), der in Jes. 18 einen Umschwung zugunsten der antiassyrischen Koalitionspolitik im Urteil Jesajas sieht und daher dieses Kapitel zeitlich unter die Reden in Jes 28—31 hinabrücken will. Aber der Unterschied des Tons zwischen hier und dort erklärt sich zur Genüge aus dem Unterschied der Adresse: einmal die Sendlinge aus der Ferne, das anderemal die schuldbewußten Führer und Verführer des eigenen Volks.

3) Die Verse $30_{6.7}$ scheinen ursprünglich an einer anderen Stelle, etwa in der Sammlung von Drohsprüchen über die Völker (13—23),

daher die sichere Erwartung der Hilfe (30 16. 31 1–3)[1]. Freilich ist die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß, wie die ganze Sammlung durch ein älteres, auf das Nordreich bezügliches Redestück (28 1–4) eingeleitet ist, so auch in den Worten gegen das aegyptische Bündnis manche Elemente aus früherer Zeit Aufnahme gefunden haben; bei der Ähnlichkeit der Lage einst und jetzt wäre dies sehr gut denkbar. Insbesondere hinsichtlich des dritten Abschnittes (30 1 ff.) würde sich diese Annahme sehr empfehlen. Denn wenn hier in v. 4 mit den Stadtnamen חָנֵס (Heracleopolis magna in Mittelaegypten) und צֹעַן (Tanis im östlichen Delta) der Machtbereich des Pharao umschrieben werden soll, was sicher die nächstliegende Erklärung ist[2], so läßt sich kaum an die Zeit nach 712 denken, wo ganz Aegypten den Aethiopen gehörte; um so eher aber paßt jene Grenzbestimmung auf die durch die Piᶜanchistele bezeugte Zeit vor 720, als Tefnachte von Sais seine Oberhoheit vom Delta aus nach Oberaegypten ausdehnte (vgl. oben S. 45)[3]; dann müßte man freilich nach dem, was oben über das Fernbleiben Judas von den assurfeindlichen Umtrieben bis 720 ausgeführt wurde, diese Rede Jesajas an das Nordreich gerichtet denken, was seine Bedenken hat (doch vgl. 28 1 ff.). Im übrigen sind die aufgezählten Abschnitte nicht scharf genug auf eine bestimmte Zeitlage zugeschnitten, um mit Sicherheit der einen oder der

---

gestanden zu haben; doch könnte die Überschrift, die hierfür spricht, auch später erst eingedrungen sein. Die Beziehung der Verse auf Aegypten ist kaum zu bestreiten, selbst wenn מִצְרַיִם in v. 7 Glosse ist (so Cheyne, Duhm, Marti z. St.). Das mehrfach geäußerte Bedenken (vgl. z. B. Staerk das assyrische Weltreich 64 f. vgl. 306 f.), die Schilderung des gefährlichen Weges passe nicht auf die Straße nach Aegypten, verkennt den poetischen Charakter des Spruches.

1) Brückners Vermutung, die angeführten Stücke hätten ursprünglich in einem erzählenden Rahmen gestanden, hat an dem Text nicht genügenden Anhalt.

2) So Dillmann und Duhm. Orelli, Cheyne, Marti sehen in den „Fürsten“ und „Boten“ die Abgesandten Ḥizkijas; aber gegen diese Deutung sprechen die Suffixa.

3) Spiegelberg (Aegyptologische Randglossen zum Alten Testament 36 f.) identifiziert חָנֵס mit der Deltastadt Heracleopolis parva und findet dementsprechend in חָנֵס und צֹעַן zwei Ausdrücke für die Nordgrenze des aethiopischen Machtbereichs; dagegen vgl. Breasted in The American Journal of Semitic Languages and Literatures XXI 249.

anderen Aufstandsbewegung zugewiesen werden zu können. Jedenfalls aber zeigen dieselben Jesajas geringschätziges Urteil über die Aussichten eines aegyptischen Bündnisses mit unverhüllter Offenheit: „Jeder wird zu Schanden an dem Volke, das ihm nichts nützt“ (30 5 vgl. 7), „so stürzt der Schützer und fällt der Schützling“ (31 3), und weisen zugleich die religiöse Wurzel solches Urteils auf: „Aegypten ist Mensch und nicht Gott, und ihre Rosse Fleisch und nicht Geist“ (31 3) — also ein Abfall von dem wahren Helfer ist Judas Vertrauen auf die aegyptische Unterstützung.

Die Geschichte hat gezeigt, daß Jesajas Urteil richtiger war als die Meinung derer, die in Judas Anschluß an die große Erhebung das politische Heil sahen. So wenig wie im Jahre 720 vermochte das Eingreifen Aegyptens auch jetzt daran zu ändern, daß der Assyrer Herr im Lande blieb. Mochte auch Sanheribs Zug nicht mit einem glatten Erfolg geendet haben und mochte Juda auch einen Rest seiner Selbständigkeit behalten, so war doch das Schicksal Syriens und Palästinas jetzt endgiltig besiegelt. Die große Abrechnung zwischen Assur und Aegypten stand zwar noch aus; aber als sie ein Menschenalter später unter Assarhaddon und Assurbanipal erfolgte, da war nicht mehr Palästina der Kriegsschauplatz, sondern das Nilland selbst. Das wäre nicht möglich gewesen, hätte nicht Sanherib durch seine konsequente Niederzwingung aller Unabhängigkeitsgelüste der palästinischen Vasallen die Grundlage geschaffen, von der aus die politischen und strategischen Schwierigkeiten eines Vordringens nach Aegypten überwunden werden konnten. Es ist für die Untersuchung der politischen Beziehungen zwischen Palästina und Aegypten nicht nötig, auf die einzelnen Phasen dieses Kampfes einzugehen; das Ergebnis, die Vertreibung der Aethiopen und die Anerkennung der assyrischen Oberhoheit durch die aegyptischen Kleinfürsten, konnte von Anfang an nicht zweifelhaft sein. Syrien und Palästina fiel dabei keine andere Rolle zu, als daß es den assyrischen Heeren Unterstützung leisten mußte. So berichtet Assurbanipal in seinen Annalen (Rassam-Cylinder I 68 ff), daß 22 Könige von Syrien und Cypern ihm bei seinem ersten aegyptischen Feldzug Hilfstruppen gestellt haben, und zählt unter ihnen auch Manasse von Juda auf (vgl. auch KB II 236. 238), während schon sein Vorgänger Assarhaddon die

gleichen Fürsten in einem Baubericht als seine Vasallen verzeichnet (Prisma A und C Col. V Z. 11ff., vgl. Prisma B Col. V Z. 13ff.). Es kann nicht wundernehmen, wenn sich im Alten Testament, das ohnehin die Zeit Manasses so wenig wie möglich berücksichtigt, von diesen Kämpfen keine Erinnerung findet. Nur das Weissagungsbuch des Nahum erwähnt (3 8ff.) eine Episode aus den Kämpfen der Assyrer in Aegypten, die danach angetan war, besonderen Eindruck zu machen: die Eroberung von Theben durch Assurbanipal; dem stolzen Nineve hält der Prophet jenes Ereignis als warnendes Beispiel vor Augen[1]. Die alte oberaegyptische Hauptstadt war der fernste Punkt, den die Hochflut der assyrischen Eroberungen erreichte; die Ebbe sollte bald folgen.

IV.

Necho und Nebukadnezar.

Zu allen Zeiten der Geschichte haben nur Staatswesen von ganz außergewöhnlicher Organisationskraft es vermocht, zwei geographisch so scharf von einander getrennte und in ihrer Eigenart so grundverschiedene Gebiete wie Vorderasien und Aegypten zu dauernder politischer Einheit zu verbinden. Das neuassyrische Reich zeigte sich dieser Aufgabe nicht gewachsen; nach kaum zehn Jahren (670—663?) ging ihm die mühsam errungene Oberhoheit über das Nilland wieder verloren. Die assyrische Invasion hat daher für die aegyptische Geschichte nur die Bedeutung einer freilich nicht unwichtigen Episode; sie räumte mit hemmenden Resten der vorhergegangenen Fehlentwicklung auf, indem sie die aethiopische Dynastie auf ihr Stammland zurückwarf, aber eine Neugestaltung der politischen Verhältnisse brachte sie nicht.

1) Vgl. Wellhausen Skizzen und Vorarbeiten V 158ff.; Spiegelberg Aegyptologische Randglossen zum Alten Testament 31ff. denkt auch hier an eine unteraegyptische Stadt, wogegen Breasted (a. a. O.) mit Recht geltend macht, daß es sich nach Nahums Schilderung um eine Hauptstadt handeln muß, deren Schicksal Ninive vorgehalten werden konnte.

Doch wird man, um billig zu urteilen, die besonderen Schwierigkeiten nicht verkennen dürfen, mit denen gerade in jener Zeit die vorderasiatische Großmacht sowohl in Aegypten wie in ihrem heimischen Gebiet zu kämpfen hatte. Um Aegypten dauernd beherrschen zu können, hätten die assyrischen Großkönige vor allem das Grundübel beseitigen müssen, das dort seit dem Verfall des Neuen Reiches fortgewuchert und jede Befestigung der Zentralgewalt verhindert hatte: die Macht der Lokaldynasten. Hatten diese schon den einheimischen Pharaonen die überkommene Herrschermacht zu entreißen gewußt, so waren sie vollends für einen auswärtigen Souverän eine dauernde Gefahr, wenn der letztere nicht in jedem Augenblick ihre Unabhängigkeitsgelüste unterdrücken konnte. Ihrer unzuverlässigen Haltung sind denn auch in der Hauptsache die mancherlei Wechselfälle zuzuschreiben, die während der kurzen Zeit der assyrischen Herrschaft in Aegypten eintraten und alle paar Jahre ein großes militärisches Aufgebot erheischten. Assur hätte ständig eine starke Heeresmacht in Aegypten halten müssen, um jene fürstlichen Ruhestörer wirksam überwachen zu können. Hiezu aber war es nicht in der Lage; denn seine ganze Kraft wurde in Anspruch genommen durch die Notwendigkeit, andere Feinde abzuwehren, die in viel größerer Nähe immer wieder und immer bedrohlicher ihr Haupt erhoben: Babylonier, Elamiter, Meder, Skythen, Kimmerier, Kleinasiaten. So konnte Assurbanipal es nicht verhindern, daß ihm das exponierteste Gebiet seiner Herrschaft, Aegypten, bald wieder verloren ging.

Den Nutzen davon zog, da wie gesagt durch die Assyrer den Aethiopen ihre Ansprüche auf Aegypten für immer verleidet waren, der tatkräftigste unter den aegyptischen Dynasten, Psammetich von Sais, der politische Erbe eines Tefnachte und Bokenranf. Ihm gelang es — die dürftigen Urkunden belehren uns nur über das Resultat, nicht über den Verlauf seiner Kämpfe — das zu vollenden, was schon seine Ahnen sich zum Ziel gesetzt hatten: die rivalisierenden Gaufürsten ihrer politischen Macht zu entkleiden und die Einheit des aegyptischen Staatswesens wiederherzustellen. Dieser äußere Erfolg Psammetichs war aber zugleich für das innere Leben seines Reiches von entscheidender Bedeutung: mit der neuen Dynastie begann in der Kultur, besonders in der Kunst

Aegyptens ein neues Aufblühen, das freilich den früheren, klassischen Zeiten gegenüber nur als eine Renaissance erscheint, aber doch an seinem Teile zeigt, wie kräftig und wie belebend der Wechsel der politischen Verhältnisse auf die lange darniedergelegenen Fähigkeiten des aegyptischen Volkes einwirkte.

Nur dadurch freilich, daß er sich auf ausländische Kräfte stützte, war Psammetich I. die Erreichung dieses Zieles möglich. Mit einem Heer von fremden Söldnern führte er seine Kriege. Griechen und Kleinasiaten bildeten nach Herodots novellistischem Bericht (II 152. 154) den Hauptbestandteil der Truppen; aber die Notiz des Aristeasbriefes (§ 13) hat alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß auch zu Psammetichs Zeiten schon Syrer im aegyptischen Heere waren, wie dies für die Zeit seines dritten Nachfolgers Apries durch die Inschrift des Nesiḥor, des Kommandanten von Elephantine[1], sicher bezeugt ist. Gerade inbezug auf Elephantine ist es nicht ohne Bedeutung dies festzustellen, nachdem die dort ausgegrabenen aramäischen Papyrusurkunden (Pap. I 13f. II 12 in Sachaus Ausgabe) gelehrt haben, daß in jener Grenzfestung schon vor der persischen, also in der saitischen Zeit eine jüdische Kolonie mit eigenen Rechten und mit einem eigenen Heiligtum bestand. Man hat über den Ursprung dieser Ansiedlung verschiedene Vermutungen geäußert. Sayce (Aramaic Papyri discovered at Assuan 10. 14) und andere dachten an die nach der Zerstörung von Jerusalem 586 nach Aegypten geflohenen Judaeer (2 Kön 25 26 Jer 41—43), Buhl (Sitzungsberichte der dänischen Akademie 1908 2 51f.) an die Wegführung des Joahaz durch Necho ein Jahrzehnt früher; aber daß bei diesen beiden Anlässen gerade in der entferntesten, südlichsten Stadt Aegyptens eine jüdische Kolonie entstanden sein sollte, ist nicht recht einleuchtend. Um so mehr empfiehlt

1) Die Inschrift wurde veröffentlicht von Maspero ÄZ 1884 88f. (vgl. Brugsch ebenda 93ff.), historisch erklärt von Schäfer Klio IV 2 152ff.; danach Breasted Anc. Rec. IV §§ 989—995). — Ob die Kritzeleien phönikischer, karischer und griechischer Söldner am Felsentempel von Abu Simbel aus der Zeit Psammetichs I. oder II. stammen, ist unsicher. Wie früher Hirschfeld (Rhein. Museum 42 221ff.) aus epigraphischen Gründen entscheidet sich neuerdings Müller (Egyptol. Researches 22f.) auf Grund einer in Karnak von ihm gefundenen Stele Psammetichs I., die von den Erfolgen des Königs gegen Aethiopien spricht, für diesen (vgl. Aristeasbrief § 13). Herodot freilich bezeugt einen aethiopischen Feldzug nur für Psammetich II. (II 161).

sich der Gedanke Steuernagels (Theol. Studien und Kritiken 1909 1 1 ff.), das judäische Kontingent in der von Psammetich I. dorthin gelegten Grenzgarnison habe den Grundstock der Kolonie gebildet[1]. Noch in der persischen Zeit scheint diese ihren militärischen Charakter nicht ganz abgestreift zu haben.

Steuernagel glaubt nun, von jener Annahme aus auch für einige alttestamentliche Abschnitte eine neue Deutung gewinnen zu können. So bezieht er vor allem das so verschieden aufgefaßte 19. Kapitel des Buches Jesaja auf die Zeit Psammetichs: dieser sei der v. 4 angekündigte „harte Herr", die von ihm unterworfenen Lokaldynasten die v. 2f. 11—14 so schwer bescholtenen Fürsten, Jahwes Eingreifen v. 1 ff. 16 f. bedeute die Dienstleistung der judäischen Söldner Psammetichs, deren spätere Ansiedlung in Aegypten v. 18 ff. geschildert werde[2]. Nun fügen sich zwar eine Reihe von Einzelzügen jener Weissagung gut in diese Deutung, aber es bleiben doch auch einige Bedenken. Wen hätte man sich z. B. unter dem Pharao (v. 11) zu denken, da doch dem Aufkommen Psammetichs eine Art Interregnum (die Dodekarchie Herodots) voranging, und warum treten gerade die beiden Städte צֹעַן (= Tanis) und נֹף (= Memphis) hervor (v. 11. 13)? Überdies ist die Schilderung der politischen Lage so allgemein gehalten, daß die Zuweisung des Kapitels an eine bestimmte Zeit in jedem Falle unsicher bleiben wird[3]. Und noch fraglicher ist es, wenn Steuernagel in dem Verbot des deuteronomischen Königsgesetzes (Dt 17 16): „(der König) soll das Volk nicht nach Aegypten zurückbringen", eine Reaktion gegen Manasses Truppenlieferung an Psammetich sieht. Gerade Manasse er-

1) Militärischen Ursprung der Kolonie vermutet auch Meyer (Sitzungsber. der Berl. Akad. 1908 655); doch denkt er an noch frühere Zeiten.

2) Für die Einzelheiten muß auf Steuernagels oben erwähnten Aufsatz verwiesen werden.

3) Der literarische Mischcharakter des Kapitels erschwert die zeitliche Fixierung des Ganzen oder der Teile noch mehr. Vgl. Cheyne Introduction to the Book of Isajah 99 ff., doch auch Cornill Einleitung^{6} VIII. — Am meisten spricht vielleicht für Steuernagels Deutung der vordeuteronomische Charakter besonders in v. 19, der sich durch den Hinweis auf Onias' Tempelbau (um 160) um so weniger entwerten läßt, da auch Josephus (Ant. XIII 3 1) jüdische Tempel in Aegypten schon vor Onias kennt.

scheint nach dem wenigen, was über seine Regierung bekannt ist, so durchaus von Assur abhängig, daß man ihm kaum ein so freundschaftliches politisches Verhältnis zu Aegypten wird zuschreiben dürfen; jene Anwerbungen judäischer Söldner für Psammetich werden eher privatim erfolgt sein. Will man überhaupt das Königsgesetz der Zeit Manasses zuweisen, so wird man bei jenem Passus mit mindestens dem gleichen Recht an die Hilfstruppen denken dürfen, die Manasse den Assyrern bei ihren aegyptischen Feldzügen stellen mußte (vgl. oben S. 86; so Guthe Gesch. Isr.² 224)[1]. Auf keinen Fall aber würde es sich empfehlen, aus jenen Deutungsvorschlägen weittragende Schlüsse hinsichtlich der politischen Beziehungen zwischen Juda und Aegypten zu ziehen.

Daß freilich auch in diesen unter der Herrschaft Psammetichs I. eine Veränderung eintrat, ist von vorneherein wahrscheinlich. Noch jeder innere Aufschwung im Pharaonenreich hatte, wie die Geschichte der vorhergegangenen Jahrhunderte zeigt, zu Versuchen geführt, die in den Glanzzeiten des Neuen Reiches besessenen politischen Rechte wieder zu gewinnen. Die Vermutung, daß dies auch unter Psammetich I. der Fall war, liegt aber um so näher, da dieser Herrscher ganz anders als seine Vorgänger darauf bedacht war, sein Reich mit dem Ausland zu verknüpfen und die dortigen politischen Verhältnisse zu seinen Gunsten auszunützen. Seine Verbindungen mit Kleinasien und Griechenland zeigen dies zur Genüge. Zudem konnte der allmähliche Rückgang der assyrischen Weltmacht den Aegyptern nicht verborgen bleiben und den Gedanken an ein Übergreifen nach Palästina und Syrien nur bestärken.

Diese allgemeinen Erwägungen sind geeignet, ein gutes Vorurteil zu erwecken für Herodots Nachricht (II 157), daß Psammetich die Stadt Ἄζωτος, d. i. Asdod, angegriffen und nach neunundzwanzigjähriger Belagerung eingenommen habe[2]. Freilich haften dieser Notiz zwei Mängel an, die die historische Verwertung recht erschweren. Es fehlt eine Angabe darüber,

1) Meyer (a. a. O.) sieht wie Steuernagel in Dt 17 16 eine Opposition gegen offiziellen Soldatenhandel, denkt aber auch hier an ältere Zeit.

2) Unwillkürlich erinnert man sich an die ersten Schritte früherer aegyptischer Eroberer in Asien wie Ahmoses Kampf um Scharuhen und Scheschonks Eroberung von Gezer (vgl. Meyer Gesch. Aeg. 362; oben S. 22).

welchem Abschnitt der mehr als fünfzigjährigen Regierungszeit Psammetichs (663—610) jene neunundzwanzig Jahre angehören, und es fehlt weiterhin der Name der Gegner, die einen so hartnäckigen Widerstand leisteten. Daß dies die Assyrer gewesen sein sollten, wird man in anbetracht der bedrängten Lage, in der sich diese in der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts im eigenen Land befanden, schwerlich annehmen dürfen. Eher wäre es denkbar, daß die Asdoditer selbst oder die Gesamtheit der Philisterstädte gegen Psammetichs Angriff sich so energisch zur Wehr setzten; bei dem Verfall des assyrischen Reiches konnten diese auf Verselbstständigung ihres Gebietes hoffen oder hatten sie schon erreicht und waren daher nicht gewillt, die assyrische Oberhoheit ohne weiteres mit der aegyptischen zu vertauschen. Das würde nicht nur zu dem starken Streben nach Unabhängigkeit stimmen, durch das die Philister ein Jahrhundert vorher dem aufkommenden assyrischen Reich so viel zu schaffen machten, sondern dann würde es sich auch erklären, daß der Kampf durch einen langwierigen Belagerungskrieg und nicht wie ehedem in den Jahren 720, 711 und 701 in offener Feldschlacht entschieden wurde[1]. Dieser Auffassung gegenüber hat eine andere Vermutung[2] wenig Wahrscheinlichkeit, wonach Psammetich es bei der Belagerung von Asdod mit den Skythen zu tun gehabt hätte, die in der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts das ganze Gebiet des assyrischen Reiches überfluteten. Überdies brächte die letztere Annahme eine chronologische Schwierigkeit, wenigstens in dem Fall, daß man sich die Skythen von dem Anfang jener neunundzwanzig Jahre an als Verteidiger Asdods denken wollte[3]; denn aus Jeremias frühesten Weissagungsreden, die nach Jer 1 2 25 3 nicht vor 627 gesprochen sein können, gewinnt man doch den Eindruck, daß der Einmarsch der Skythen

1) Im Zusammenhang mit dieser Deutung erwägt Guthe (Gesch. Isr. ²233f.) die Möglichkeit, es könnten die Araber ihre Hand mit im Spiel gehabt haben, da es in ihrem Interesse liegen mußte, die Philisterstädte als den Endpunkt ihrer Karawanenstraße unabhängig zu erhalten. Diese Möglichkeit besteht allerdings, doch läßt sie sich natürlich aus Herodots Notiz nicht erweisen.

2) Guthe a. a. O.

3) Dann würde sich die Dauer der Belagerung mit Herodots Angaben über die achtundzwanzigjährige Herrschaft der Skythen über „Asien“ (?) (Her. I 106 IV 1) verbinden lassen.

in Palästina damals noch bevorstand, hinter 627 aber läßt sich die Zahlenangabe Herodots nicht mehr unterbringen. Die Belagerung und Eroberung von Asdod durch Psammetich wird also vor dem Eintreffen der Skythen in Palästina anzusetzen sein, und wenn es dem Pharao gelungen sein sollte, noch weiter in Palästina und Syrien vorzudringen (worüber uns freilich alle Nachrichten fehlen), so sind solche Eroberungen jedenfalls durch den Skythensturm verloren gegangen[1]. Man mußte zufrieden sein, wenn es gelang, ein Übergreifen dieser unheimlichen Bewegung nach dem Nillande zu verhindern[2].

Der Mangel an geschichtlicher Überlieferung, der Psammetichs asiatische Unternehmungen im Dunkel läßt, macht überhaupt einen Einblick in die Entwickelung der Dinge in Syrien und Palästina unmöglich; man ist daher auf allgemeine Erwägungen angewiesen. Sicher vollzog sich der Rückgang der assyrischen Macht und die Verselbständigung der Vasallenstaaten hier bedeutend langsamer als in Aegypten. Syrien war ja von Assur aus nicht nur viel leichter zu überwachen, sondern es war vor allem auch viel länger und viel gründlicher dem Organismus des assyrischen Reiches einverleibt. Mochten sich daher auch bei dem allmählichen Umschwung der politischen Machtverhältnisse in den noch bestehenden syrischen Kleinstaaten Unabhängigkeitsgelüste regen, so war doch eine allgemeine Erhebung kaum durchzuführen. So ist es wohl kein Zufall, daß die allerdings äußerst spärlichen assyrischen Inschriften aus Assurbanipals späteren Regierungsjahren nur einmal von einer lokal beschränkten Aufstandsbewegung in Phönikien berichten (Assurbanipals Prisma Rm. Col. IX Z. 115—126; vgl. Winckler Textbuch [2]55). Vielleicht hängt die eigenartige Erzählung der Chronik (II 33 $_{11-13}$) über die Gefangensetzung Manasses und der Berichts des Königsbuches (II 21 $_{23}$f. = II Chron 33 $_{24}$f.) über die Parteikämpfe in Juda, denen Manasses Sohn und Nachfolger Amon zum Opfer fiel, gleichfalls mit derartigen Aufstandsversuchen zusammen (vgl. Guthe Gesch. Isr. [2]227f.); beide Nachrichten lehren aber auch, daß diese Bewegungen ohne bedeutende Folgen blieben. Dazu

1) So Wiedemann Aeg. Gesch. 614 und andere.

2) Breasted (Hist. of Eg. 581) vermutet wohl mit Recht, daß hierbei nicht nur Kontributionen (Her. I 105), sondern auch die Waffen eine Rolle spielten.

war Assurs Stellung einstweilen doch noch zu stark. Zu einem Zusammengehen mit dem selbständigen Aegypten vollends konnte man kaum die Neigung empfinden, wenn man an dem jahrzehntelangen Kampf um Asdod sah, wie Psammetich am Werke war, sich zum Herrn Palästinas zu machen und die Oberhoheit Assurs durch die eigene zu verdrängen. Es wird also wohl auch in den Vasallenstaaten die assurtreue Partei vorläufig das Übergewicht behauptet haben, wenn es auch an einer aegyptenfreundlichen Opposition nicht fehlte.

Es fügt sich gut in den Rahmen dieser Beoachtungen, daß Jeremia in seinen Reden vor der Zeit Jojaḳims im allgemeinen keinen Anlaß nimmt, von politischer Hinneigung seiner Volksgenossen zu Aegypten zu reden. Eine Ausnahme macht nur das zweite Kapitel seines Buches, das seiner Stellung innerhalb der Sammlung wie seinem Inhalt nach jener Frühzeit des Propheten zuzuschreiben ist. Hier treten in der von Hosea her geläufigen Form Assur und Aegypten als die beiden Zielpunkte der Meinungen und Hoffnungen Judas einander gegenüber, und deutlich erscheint dabei die aegyptenfreundliche Parteirichtung als die jüngere, eben erst aufkommende[1]. Jeremia aber urteilt über das neue politische Programm nicht anders als seine Vorgänger ein Jahrhundert früher: „Auch an Aegypten wirst du zu schanden werden, wie du zu schanden wurdest an Assur“ (v. 36) — diese trostlose Aussicht eröffnet er den Erwartungsvollen (vgl. v. 16. 18). Und dieses Urteil ist in politischen Dingen sein leitender Gedanke geblieben trotz alles Wechsels der Verhältnisse und trotz alles Widerspruchs, auf den er damit in seinem Volke stieß.

Erst im letzten Jahrzehnt des siebenten Jahrhunderts, als Assurs gefährlichste Feinde, die Babylonier und die Meder,

1) Giesebrecht (in Nowacks Handkommentar z. St.) glaubt wegen dieser Nuance in der Gegenüberstellung von Assur und Aegypten das ganze Kapitel in eine Zeit herabrücken zu sollen, wo Assur seine Rolle schon ausgespielt hatte und Aegypten die Situation beherrschte, also etwa in die Zeit der Schlacht von Megiddo. Aber dem Text geschieht völlige Genüge, wenn man ihn von dem Schwanken zwischen der assyrischen und der aegyptischen Partei in Juda versteht (so auch Duhm). Daß v. 36 gegen v. 18 ein vorgerückteres Stadium der Annäherung darstelle (Staerk ass. Weltreich 173), ist möglich, aber nicht nötig anzunehmen. Vgl. noch Cornill das Buch Jeremia 20f.

schon zum letzten, vernichtenden Schlag ausholten, kam es auch in Syrien und Palästina zu einer großen politischen Bewegung. Die Erkenntnis, daß es mit der Oberhoheit des Großkönigs von Nineve zu Ende ging, mußte in den dortigen Kleinstaaten revolutionierend wirken: man konnte von dem bisher getragenen Joch aufatmen und sich ungehindert bewegen; die Aussicht, die frühere Freiheit und die alten Rechte wieder zu erlangen, war in greifbare Nähe gerückt. Nicht minder aber war diese Lage der Dinge für Aegypten ein Anreiz, das herrenlos werdende Syrien zu annektieren und sich so ein beträchtliches Stück aus der assyrischen Erbschaft zu sichern. Was so viele Pharaonen in der vorangegangenen Zeit, was zuletzt noch Psammetich I. vergebens erstrebt, schien sich jetzt ohne große Mühe erreichen zu lassen.

In diesem Sinne unternahm Necho, der im Jahre 610 auf Psammetich gefolgt war, wohl im Jahre 608 seinen syrischen Feldzug. Die palästinisch-syrischen Kleinstaaten sahen sich freilich durch dieses Eingreifen der Aegypter vor eine schwierige Situation gestellt: was sie eben erst gewonnen hatten, ihre lange vermißte Selbständigkeit, mußte ihnen ja unfehlbar verloren gehen, wenn es Necho gelang, in ihrem Gebiet festen Fuß zu fassen. Es ist daher durchaus begreiflich, daß sie, wohl ohne erst auf eine Aufforderung oder Unterstützung von Assur her zu warten[1], auf eigene Faust sich dem Vordringen Nechos in den Weg stellten. Man wird sich den Verlauf dieser Abwehrversuche ähnlich zu denken haben wie den Hergang der meisten früheren Kämpfe gegen die von Norden oder Süden kommenden Eroberer: zersplittert, wie die kleinen Staatengebilde in geographischer und in politischer Beziehung einmal waren, brachten sie es zu keiner gemeinsamen und organisierten Aktion, sondern traten einzeln oder in kleinen Gruppen dem Heer der Aegypter entgegen, sodaß diese ein leichtes Spiel hatten; so mancher Kleinstaat mag sich auch widerstandslos ergeben haben.

Da Necho keinen Bericht über seinen Feldzug (etwa nach der Art der Annalen Thutmoses III. oder der Inschriften

1) Die Ansicht Müllers (MVAG 1898 Heft 3 56f.), daß der Widerstand noch von dem (oder den) assyrischen Präfekten Syriens ausgegangen und geleitet gewesen sei, ist in anbetracht der ganzen Zeitlage wenig wahrscheinlich.

Ramses' II.) hinterlassen hat[1], sind wir für die nähere Kenntnis des Verlaufs auf die Angaben Herodots und des Alten Testaments angewiesen. Es versteht sich von selbst, daß weder aus der einen noch aus der anderen Quelle ein befriedigendes Bild des Ganzen gewonnen werden kann; denn Herodot ist auf die Wiedergabe der Überlieferungen beschränkt, die in der Erinnerung der Aegypter haften geblieben waren, und das Alte Testament berichtet nur über diejenigen Ereignisse, die das Schicksal des Reiches Juda angingen. An einem Punkte[2] immerhin lassen sich die beiderseitigen Angaben mit ziemlicher Sicherheit zur Deckung bringen: Der Sieg Nechos über die „Syrer“ bei Μάγδωλος, von dem Herodot (II 159) redet, dürfte das gleiche Ereignis mit dem Kampfe sein, in welchem nach

---

1) Aus Nechos Denkmälern wäre nicht einmal das bloße Faktum jenes Feldzugs zu ermitteln. — Welchen historischen Wert das angeblich in Sidon gefundene Fragment einer aegyptischen Inschrift mit Nechos Namen hat (Proc. of the Soc. of Bibl. Arch. XVI 90f., vgl. Müller, ebenda S. 298f.), ist fraglich. Bei den von Renan (Mission en Phénicie 27. 28. 179. 545) in phönikischen Küstenstädten entdeckten aegyptischen Fragmenten aus der Saitenzeit vollends besteht (mit Ausnahme des Fragments von Arvad; vgl. Müller Asien und Europa 274) die Möglichkeit späterer Verschleppung aus Aegypten (vgl. de Rougé in Revue Archéologique 1863$_{194}$ff.)

2) Wäre Herodots Κάδυτις Wiedergabe von עַזָּה, so ließe sich seine Angabe über die Einnahme dieser „großen Stadt in Syrien“ (II 159) mit der historischen Reminiszenz in der Überschrift zu Jer 47 zusammenstellen (so nach Hitzig und Stark auch Meyer Gesch. Aeg. 381). Aber es handelt sich bei Herodot wahrscheinlicher um ein syrisches קדשׁ, wohl die alte bedeutende Stadt am Orontes, um die schon Ramses II. hatte kämpfen müssen (vgl. Guthe Gesch. Isr. ^{2}237). Bei Jer 47_1 liegt es am nächsten, sich die Eroberung von Gaza als den Anfang der Erfolge Nechos in Palästina zu denken; dann muß man freilich die Überschrift von der v. 2—7 folgenden Weissagung über die Phöniker und Philister trennen. Aber da ohnehin der Umfang der Weissagung sich mit der in der Überschrift angegebenen Erfüllung nicht deckt und die Weissagung einen von Norden kommenden Feind (also etwa die Skythen, Babylonier oder andere) im Auge hat, so ist es völlig berechtigt anzunehmen, die Überschrift sei erst durch einen Späteren beigefügt, der die ihm anderweitig bekannte Einnahme Gazas durch Necho als eine wenigstens teilweise Erfüllung jenes Drohspruches betrachten zu dürfen glaubte (vgl. Giesebrecht und Cornill z. St.). Übrigens will beachtet sein, daß der Name des Pharao nicht genannt wird, also auch ein anderer als Necho (z. B. Hophra) gemeint sein kann.

den Angaben des Alten Testaments (2 Kön 23 29f.) der König Josia von Juda seinen Tod fand[1]. Die oben (S. 95) aufgezeigten politischen Erwägungen mögen Josia zu dem gewagten Schritt, den er nach dem Bericht von 2 Kön 23 allein unternahm, getrieben haben. An der Stelle, wo sich gegen einen auf der großen aegyptisch-syrischen Straße von Süden anrückenden Feind die erste natürliche Verteidigungsposition bietet[2], bei den Pässen über den Karmel, versuchte er den Anmarsch der Aegypter zum Stehen zu bringen; aber ohne ernstlichen Kampf konnte Nechos Heer die schwache Streitmacht Josias überwinden[3]. Und ähnlich wie hier wird es wohl auch fernerhin auf dem Zug der Aegypter nach dem Norden gegangen sein: bis zum Euphrat konnte Necho die syrischen Gebiete durchziehen und konnte Gegenden erreichen, die seit der Zeit Thutmoses III. und Ramses' II. kein Pharao betreten hatte. Die alten Herrschaftsansprüche Aegyptens waren somit verwirklicht, die syrischen Fürsten zu Vasallen des Pharao geworden; Necho durfte daran gehen, das so mühelos erworbene Gebiet als Provinz seines Reiches einzurichten.

Daß es dabei ohne Bestrafung derjenigen Staaten, die irgendwelchen Widerstand geleistet hatten, nicht abging, ist

---

1) Wegen des von Herodot überlieferten Namens braucht man an der Richtigkeit der Ortsbestimmung in 2 Kön 23 nicht zu zweifeln. Denn wenn mit Μάγδωλος die aegyptische Grenzfeste מִגְדֹּל (Jer 44 1 46 14 u. ö.) gemeint sein sollte, so wäre diese Angabe mindestens ebenso unglaubwürdig wie die Nennung von Pelusium in der Sethon-Sanheribgeschichte (vgl. oben S. 82 Anm. 3); daß die „Syrer" dem Heer Nechos durch die Wüste bis an die aegyptische Grenze entgegengezogen seien, wird man kaum annehmen wollen. Dagegen entspricht die 2 Kön 23 angegebene Örtlichkeit in jeder Beziehung der Situation. Meint aber auch Herodot mit seinem Μάγδωλος einen palästinischen Ort, so liegt es nahe, an den späteren Stratonsturm (= Caesarea) zu denken; dann könnte Herodot den Ausgangspunkt der Aegypter, 2 Kön 23 den des judäischen Heeres bei dem Kampf um die Karmelpässe angeben (vgl. Winckler in Benzingers Kommentar z. St.; KAT[3] 105; Müller MVAG 1898 Heft 3 54ff.; Guthe Gesch. Isr. [2]237f. Übrigens kann Herodots מגדל auch einfach auf einer im Volksmund verderbten Überlieferung für מגדו beruhen.

2) An derselben Stelle hatte neun Jahrhunderte früher Thutmose III. energischen Widerstand gefunden, wie seine Annalen lehren.

3) Vgl. den ausgeschmückten Bericht 2 Chron 35 20—25.

völlig verständlich. Auch für Juda war dieses Schicksal unausbleiblich. Hier hatte nach Josias Tod die Landesbevölkerung unter Übergehung von dessen älterem Sohn Eljaḳim den jüngeren Schallum-Joahaz auf den Thron erhoben (2 Kön 23 30), offenbar weil sie ihm den Willen und die Fähigkeit zur Weiterführung der von Josia befolgten Politik zutraute[1]; man rechnete anscheinend noch mit der Möglichkeit, den Mißerfolg bei Megiddo wieder gut machen und die Unabhängigkeit von Aegypten bewahren zu können. Nachdem jedoch Necho sich zum Herrn von ganz Syrien gemacht hatte, mußte sich diese Hoffnung als Täuschung erweisen. Der neue Souverän konnte es nicht dulden, daß irgendwo in dem unterworfenen Gebiet ein Fürst auf dem Thron saß, der ihm die Anerkennung verweigerte. So wurde denn Joahaz nach nur dreimonatlicher Regierung in Haft genommen und nach Aegypten abgeführt (2 Kön 23 33f.)[2]. An seiner Stelle wurde nun von Necho der ältere Eljaḳim, umgenannt in Jojaḳim, zum König über Juda eingesetzt; sein Vasallenverhältnis zu Aegypten war ebendamit von Anfang an deutlich ausgesprochen, und seine erste Regierungshandlung, die Eintreibung einer schweren Kontribution von der judäischen Bevölkerung, zeigt, daß er die Konsequenzen seiner politischen Stellung rücksichtslos zog. Die nationale Partei in Juda scheint zu keinem Widerstand mehr fähig gewesen zu sein; die Stimmung, mit der sie die Umwälzung über sich ergehen ließ, geben Jeremias Worte über Joahaz (22 10–12; vgl. auch Ez 19 3f.) und über Jojaḳim (22 13–19) vielleicht am besten wieder. Die aegyptische Partei hingegen, die sich so lange nur schüchtern hatte bemerklich machen können, war jetzt am Ruder, und an dem Schicksal Jeremias und seiner Gesinnungsgenossen, die auch jetzt aus ihrem Widerspruch gegen die herrschende Meinung

---

1) Vgl. Oettli Gesch. Isr. 441, Guthe Gesch. Isr. ²238. Die Ereignisse der nächsten Folgezeit beweisen, daß es sich zwischen Eljaḳim und Joahaz um einen politischen Gegensatz handelte, nicht um bloße „Mitbewerberschaft“, wie Winckler will (KAT ³278).

2) Die Verhaftung fand an Nechos Hoflager in Ribla (bei dem syrischen Ḥamat) statt. Ob sich Joahaz freiwillig dorthin begeben hatte (um seine Anerkennung durch den Pharao zu erwirken; Winckler) oder ob er gewaltsam vor Necho gebracht worden war, läßt sich aus dem Wortlaut von 2 König 23 33 nicht entscheiden; der Eindruck, den seine politische Haltung macht, spricht mehr für die zweite Annahme.

kein Hehl machten, ist zu ersehen, mit welcher Härte man auf die Unterdrückung jeder Opposition bedacht war (Jer 26)[1].

Aber diese ganze Neuordnung der Dinge war nur von kurzem Bestand. Die Ohnmacht Assurs hatte Necho die Aneignung Syriens ermöglicht; zwei Jahre später war Nineve gefallen (606), das assyrische Reich von den Siegern geteilt, und nun machte Nabopolasar von Babel, dem die südliche Reichshälfte zugefallen war, seine Ansprüche auf Syrien als bisherige assyrische Provinz geltend. Es fragte sich, ob Aegypten imstande sein würde, das so leicht erworbene Gebiet diesem gefährlichen Konkurrenten gegenüber zu behaupten. Die Entscheidung fiel sogleich im nächsten Jahre (605). Nabopolasars Sohn Nebukadnezar führte das babylonische Heer, das Syrien erobern sollte; an der Grenze, bei Karkemisch am Euphrat (Jer 46 2), erwartete Necho seinen Angriff. Der Kampf endete für die Aegypter mit völliger Niederlage, ihre ganzen asiatischen Besitzungen mußten sie aufgeben, und sie scheinen keinen Versuch mehr gemacht zu haben, das so schmählich Verlorene wieder zu gewinnen. „Der König von Aegypten zog nicht mehr aus seinem Land; denn der König von Babel hatte ihm vom Grenzbach Aegyptens bis zum Euphratstrom alles abgenommen, was dem König von Aegypten gehört hatte", so schreibt das zweite Königsbuch inbezug auf diese Ereignisse (24 7).

Man kann sich denken und aus dem Drohspruch Jer 46 2–12[2] ersehen, mit welcher Spannung die Bewohner der umstrittenen Provinz dem Verlauf des Entscheidungskampfes folgten; bedeutete doch für sie der Sieg der Babylonier einen abermaligen Wechsel der Herrschaft. Die Parteigänger Aegyptens mußten vom Schauplatz der Öffentlichkeit zurücktreten, und für die bisher aegyptischen Vasallenfürsten galt es, sich dem neuen Herrn genehm zu machen. Jojakim von Juda verstand es wie drei Jahre vorher Necho gegenüber so auch jetzt bei dem Siege Nebukadnezars, den Mantel nach dem Wind zu hängen und zu tun, was der Augenblick von ihm forderte. Drei Jahre

1) Dass Urija, einer von jenen Verfolgten, gerade nach Aegypten floh (Jer 26 21), hat offenbar keine politische Bedeutung; vielmehr zeigt seine Auslieferung von dort (v. 22f.), daß die aegyptische Regierung der judäischen in die Hände arbeitete.

2) Über die Frage nach der Echtheit dieses Abschnittes vgl. vor allem Cornill das Buch Jeremia 444ff.

lang bezeugte er nach 2 Kön 24 1 dem König von Babel seine Untertänigkeit, um dann wieder einen Abfall zu versuchen. Wahrscheinlich handelte es sich hiebei um Beteiligung an einem allgemeinen Aufstand in Syrien, den Nebukadnezar nach einer keilinschriftlichen Angabe in seinem dritten Regierungsjahr niederwarf[1]. Jedenfalls aber darf man dieser Nachricht entnehmen, daß die politische Gärung in Juda wie in ganz Syrien mit den Ereignissen des Jahres 605 noch nicht zur Ruhe gekommen war und daß man dort die Hoffnung noch nicht aufgegeben hatte, von Babel loszukommen. Zu derselben Auffassung führen ja auch die Berichte des zweiten Königsbuches über die beiden Strafexpeditionen Nebukadnezars gegen Jerusalem (das erstemal zur Zeit Jekonja-Jojakins 598, 2 Kön 24 10 ff.; das zweitemal zur Zeit Mattanja-Zedekias 587/86, 2 Kön 25 1 ff.) und die Reden Jeremias aus der gleichen Zeit (vgl. besonders die Konspirationen unter den palästinischen Nachbarstaaten Jer 27).

Nach ähnlichen Bewegungen in früherer Zeit darf man wohl annehmen, daß auch jetzt die Rebellen in Syrien und Palästina an Aegypten einen Rückhalt suchten. Aber weder Necho in seinen letzten Jahren noch sein Nachfolger Psammetich II. (593—588) scheint Lust gehabt zu haben, den Kampf mit Nebukadnezar wieder aufzunehmen; die Niederlage vom Jahre 605 scheint Aegypten recht schwer getroffen zu haben. Erst der nächstfolgende Pharao, Apries (חָפְרַע Jer 44 30), wagte einen neuen Übergriff nach Asien, von dem sowohl die griechischen Geschichtsschreiber (Herodot II 161, Diodor I 69) als das Alte Testament berichten. Es ist sicher nicht nur ein zeitlicher, sondern zugleich ein sachlicher Zusammenhang, daß gerade im Jahre seiner Thronbesteigung Zedekia von Juda, der doch dem König von Babel seine Krone verdankte (2 Kön 24 17), den Aufstand gegen seinen Herrn unternahm (25 1 ff.); durch die Kriegslust des neuen Pharao konnte die Zuversicht der Aufstandspartei in Jerusalem nur gesteigert werden, und wenn sich jetzt der schwache Zedekia in die allgemeine Be-

---

1) So Winckler KAT[3] 278; das keilinschriftliche Fragment in Wincklers Textbuch[2] 58. Guthe Gesch. Isr.[2] 239, der das Fragment nicht berücksichtigt, denkt an Jojakims letzte Jahre (etwa 600—598) und bringt mit seinem Abfall die Strafexpedition gegen Jojakin (2 Kön 24 11 ff.) in Verbindung.

wegung hineinziehen ließ, so geschah dies wohl auch im Blick auf Apries' Angriffspläne[1]. Man begreift, daß unter diesen Umständen die warnende Stimme Jeremias ungehört verhallte und daß man den unbequemen Mahner sich vom Hals zu schaffen suchte (Jer 33. 34. 37. 38; vgl. Ez 17 11ff.). Aber seine unerschütterliche Verurteilung aller Hoffnungen auf Aegypten behielt auch diesmal recht: das Anrücken eines aegyptischen Entsatzheeres vermochte zwar die Truppen Nebukadnezars zeitweilig von Jerusalem abzulenken und der bedrängten Stadt eine vorübergehende Erleichterung zu verschaffen (Jer 37 5.11); aber an dem Vollzug des babylonischen Strafgerichts war damit nichts geändert. Die Belagerung Jerusalems nahm weiterhin ihren Lauf, und als schließlich im Jahr 586 die Eroberung und Zerstörung der Stadt erfolgte, scheint man in Aegypten keinen Versuch gemacht zu haben, das Schicksal der Verbündeten zu ändern.

Juda hatte damit seine politische Rolle ausgespielt, und so diente denn auch Aegypten den letzten, versprengten Haufen des vernichteten Volkes nicht mehr als politischer Rückhalt, sondern sie durften froh sein, wenigstens eine Zufluchtstätte für ihr Leben in dem Lande zu finden, das ihre Hoffnungen so schwer enttäuscht hatte. Es liegt ein Stück geschichtlicher Tragik darin, daß auch Jeremia von den Flüchtlingen mit dorthin geschleppt wurde — er, der zeitlebens so wenig von Aegypten hatte wissen wollen. Daß er auch jetzt nicht daran dachte, sein Urteil zu ändern, zeigen seine in Aegypten gehaltenen Reden (Jer 43 8ff. 46 13ff.[2]), zu denen Ezechiels, des Verbannten in Babylonien, großer Weissagungszyklus über Aegypten (Ez 29—32) ein merkwürdiges Gegenstück bildet: ein Strafgericht über Aegypten künden beide an. Aber als mit Nebukadnezars Feldzug gegen Aegypten im Jahre 568 ihre Erwartung sich erfüllte, blieb doch das Schicksal der Judaeer unverändert.

---

1) Breasted (Hist. of Eg. 586f.) glaubt sogar durch Kombination der griechischen Angaben über Apries' Unternehmungen gegen Phönikien und des alttestamentlichen Berichts über den Verlauf der Belagerung Jerusalems den Feldzugsplan der Verbündeten rekonstruieren zu können; mit welchem Recht, kann hier dahingestellt bleiben.

2) Zur Zuweisung von 46 3ff. an die Zeit des ägyptischen Aufenthalts des Propheten vgl. Cornill Das Buch Jeremia 450ff.

Die Geschichte der politischen Beziehungen zwischen Israel und Aegypten hat hier ihr Ende. Es war ein völlig anderer Boden, auf dem späterhin das neue Juda in Palästina und das neue „Israel in Aegypten“, die alexandrinische Diaspora mit ihrer unermeßlichen Bedeutung für die Geschichte des Judentums und für die Vorgeschichte des Christentums, erwuchs.

Es ist keine erhebende Geschichte, auf die wir von hier aus zurückblicken können. Immer wieder dieselbe eitle Hoffnung in Israel und Juda, immer wieder dieselbe Unfähigkeit zu kräftigem Handeln auf seiten Aegyptens, immer wieder dieselbe überwältigende Macht der östlichen Reiche — so zieht sichs in monotonem Einerlei durch allen Wechsel der Zeiten. Wieviel politische Verluste den israelitischen Staaten ihr falsches Vertrauen auf das Pharaonenreich eingetragen hat, wird sich wohl nie mit Sicherheit sagen lassen. Aber wir wollen über dem äußeren Schaden den inneren Gewinn nicht vergessen. Gerade an dem Gegensatz gegen jene verblendete Neigung des israelitischen Volkes und seiner politischen Führer kam in der Reihe der prophetischen Männer von Hosea bis zu Jeremia und Ezechiel die Gewißheit zu steigender Entfaltung, daß das Reich Gottes auf Erden sich nicht auf den schwankenden Fundamenten der Politik, sondern allein auf dem unerschütterten Grund des Glaubens erbauen darf.

Stellenverzeichnis.

Inhalt.

STUDIEN

ZUR

GESCHICHTE DER SEPTUAGINTA

*

DIE PROPHETEN

VON

DR O. PROCKSCH

PROFESSOR DER THEOLOGIE IN GREIFSWALD



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1910

BEITRÄGE

ZUR

WISSENSCHAFT VOM ALTEN TESTAMENT

HERAUSGEGEBEN

VON

RUDOLF KITTEL

HEFT 7

BUCHDRUCKEREI JULIUS ABEL, GREIFSWALD

Herrn

Professor Dr. Friedrich Giesebrecht

in herzlicher Verehrung



Einleitung.

Unter allen Büchern, die je geschrieben, ist die Septuaginta auf ihrem Wege durch die Geschichte wohl die verschlungensten Pfade gegangen. Das Schicksal, daß sie die älteste Bibel der Christenheit war und doch zugleich ursprünglich nur eine von Juden vollzogene Übersetzung der hebräischen heiligen Schrift ins Griechische — und in welch ein Griechisch! — hat zur Folge gehabt, daß dies merkwürdige Buch nie zur Ruhe kam, sondern im Laufe der Jahrhunderte fortwährend Umgestaltungen und Veränderungen an sich erleiden mußte, deren tiefstgreifende und verhängnisvollste von Origenes herrührt. So ist auch die Kritik an diesem Buche immer eine schwere Aufgabe gewesen, und besonders gilt dies von der Kritik des Textes. Die Textkritik aller Zeiten steht hier gewiß vor der größten Aufgabe, deren Lösung wohl nie ganz, sondern immer nur annähernd gelingen kann. Keiner mehr als de Lagarde hat sich um dies Ziel bemüht[1]. Zwar scheint es, als habe der geniale Mann durch die Unbarmherzigkeit der Forderungen, die er an sich und andre stellte, selbst mit aufhaltend und entmutigend auf eine unbefangene, frische Arbeit gewirkt und als könnten wir eigentlich noch weiter sein, als wir sind. Aber dennoch hat er in seinen mannigfachen Schriften die Bahn methodisch bestimmt, auf der die Textkritik der Septuaginta vorzuschreiten hat.

Nachdem schon seit langem Vaticanus (B) und Alexandrinus (A) als zwei Haupttypen unter der Fülle der Septuagintahandschriften bekannt waren, hat de Lagarde gefordert, daß man nicht nur die Unzialen, sondern auch die Minuskeln, diese durch Vereinigung in größere archetypische Gruppen, in

1) De Lagarde, Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien 1863. — id. Gesammelte Abhandlungen S. 86 ff. — Librorum Veteris Testamenti . . . pars prior 1883 usw.

Familien einteilen müsse, um so einen Überblick über die Hauptformen des Septuagintatextes zu erhalten. Dabei ging er aus von der Einteilung bei Hieronymus, der eine ägyptische, syrische und palästinische Rezension unterscheidet[1]. In Ägypten war damals Hesychius maßgebend, in Syrien Luzianus und in Palästina die von Origenes hexaplarisch redigierte Septuaginta. Diese Dreiteilung ist also von de Lagarde hervorgeholt und zur Grundlage einer neuen Ausgabe der Septuaginta gemacht worden. Bekanntlich hat dabei die Bemühung um die Rezension Luzians für de Lagarde, Field[2] und viele andere eine Hauptrolle gespielt.

Die folgende Studie soll sich nun auf den Septuagintatext der Propheten beschränken und dabei wieder Daniel außer Betracht lassen; denn hier ist durch die Aufnahme Theodotions in den Text der Septuaginta ein Problem geschaffen, das eine Geschichte für sich hat. Dabei sind im Folgenden besonders die Minuskeln berücksichtigt und ist eine Gruppierung dieser Handschriften versucht, soweit sie sich überhaupt zu größeren Familien zusammenfassen lassen. Doch ist der nächste Zweck kein andrer als der, in den entstehenden Minuskelgruppen bestimmte Typen zu gewinnen, die einmal in archetypischen Unzialhandschriften vorhanden gewesen sein müssen, aus denen später die uns vorliegenden Minuskeln geflossen sind. Es gilt also, neben die vorhandenen Unzialen des Vaticanus (B), Sinaiticus (א), Alexandrinus (A), Marchalianus (Q) usw. noch weitere Typen zu stellen, die jetzt nicht mehr durch Unzialen vertreten sind. Solcher Typen, die in bestimmten Minuskelgruppen bei den Propheten hervortreten, finde ich drei.

Weiterhin gilt es, die aus den Minuskeln aufgefundenen Typen ins Verhältnis zu den bekannten Unzialen und zu einander zu bringen. Dabei entsteht sofort die Frage der Rezensionen des Septuagintatextes, die nach Hieronymus von de Lagarde berührt ist. Indessen soll diese Frage nicht einfach nach der Einteilung von Hieronymus behandelt werden, die doch eben zunächst nur die Einteilung seiner Zeit war. Sondern das vorwiegende Interesse wird für uns sein, welcher der vorhandenen Typen des Septuagintatextes der verhältnismäßig

1) Hieronymus, Praef. in Paralip.

2) Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt I p. LXXXVI ff.

reinste und welcher etwa der unvollkommenste ist. Wenn auch noch so unvollkommen, gilt es den Versuch zu machen, die Textgestaltungen nicht nur topographisch nebeneinander, sondern auch perspektivisch hintereinander zu sehen und so wenn möglich zu erklären.

Damit ist zugleich ein dritter Zielpunkt aufgezeigt, den diese Arbeit hat. Alle Textbeobachtung muß schließlich darauf ausgehen, die Geschichte des Textes zu erkennen. Denn in seiner Geschichte entfaltet sich erst das Verständnis eines Textes vollkommen, und für die Septuaginta gilt das bei ihrer großen Bedeutung als Bibel der griechischen Kirche insonderheit. Mannigfaltige geschichtliche Motive müssen vorgelegen haben, um aus einer Übersetzung des hebräischen Kanons so mannigfaltige Textformen zu entwickeln, wie uns eben hier entgegentreten. Freilich kann eine Geschichte der Septuaginta erst dann vollständig geschrieben werden, wenn der gesamte textgeschichtliche Bestand kritisch durchgearbeitet ist. In einer Studie, die sich auf die prophetischen Bücher beschränkt und das Gewicht auf die Minuskelgruppen legt, die Unzialen aber nur zur Erklärung dieser heranzieht, ist höchstens die Möglichkeit gegeben, einen Umriß der Textgeschichte dieser prophetischen Bücher zu entwerfen, der keineswegs maßgebend für andere Teile der Septuaginta wie z. B. die Psalmen sein muß. Auch läßt sich gar nicht leugnen, daß der bei Holmes und Parsons vorliegende Apparat, mit dem vorläufig noch gearbeitet werden muß[1], durch die neuen Kollationen für die Cambridger und Göttinger Ausgabe vielfach verändert werden kann und damit manche Auffassung verschieben mag. Dennoch ist zu hoffen, daß sich aus dem Chaos der Lesarten jetzt schon die drei berührten Hauptgruppen von Minuskeln bleibend herausheben und, als Gruppen betrachtet, eine feste Textgrundlage gewähren.

Auf Grund der drei Hauptgruppen von prophetischen Minuskeln sind demnach zuerst Textproben zu geben, dann ist das Textverhältnis zu untersuchen, endlich soll die Textgeschichte vor Origenes in einem Umriß skizziert werden.

1) Vetus Testamentum Graecum, Tom. IV. ed Holmes et Parsons Oxonii MDCCCXXVII.

A. Textproben.

Zum Verständnis der folgenden Textproben schicke ich folgendes voraus. 𝔐 ist masoretischer Text. Die Unzialen sind nach den Schiffern bei Swete, Old Testament in Greek III gegeben. Also B = Vaticanus, ℵ = Sinaiticus, A = Alexandrinus, Q = Marchalianus, V = Venetus, Γ = Cryptoferratensis, O = Dublinensia[1]. — Q* usw. ist die Urlesart der betreffenden Handschrift, $Q^{a\,b}$ usw. die erste, zweite usw. Correktur, Q^{mg} die Randlesart. Aus Q^{mg} ist ο' = LXX, α' = Aquila, σ' = Symmachus, ϑ' = Theodotion, ✻ = Asteriscus d. h. die Stelle ist hexaplarisch. Die Minuskeln sind nach Holmes-Parsons in Zahlen gegeben, denn in jedem andern Fall würde die Verwirrung nur vermehrt werden. Aus den Minuskeln sind drei Gruppen herausgehoben: I = 24. 33. 68. 87. 91. 97. 104. 109. 228. 238. 302. 309. 310. [41. 42. 49. 90]; II = 26. 86. 106. 198. 233. 239. 306. [40. 41. 42. 49. 90]; III = 22. 36. 48. 51. 93. 153. 185. 229. 231. 308. In jeder Gruppe sind einzeln aufgeführt immer nur die zu ihr selbst gehörenden Minuskeln, die andern in ihr erwähnten Minuskelgruppen sind als solche zusammengefaßt (I II III), wenn sie durch mehrere der zu ihnen gehörenden Minuskeln vertreten sind. Sind sie nur durch eine oder zwei Minuskeln vertreten, so sind sie entweder einzeln genannt oder ignoriert. Die Minuskeln 41. 42. 49. 90 sind wegen ihres Charakters bei Jeremia und Hesekiel zu I und II aufgeführt; 62. 147, die Teil an allen 3 Gruppen, besonders aber an der dritten haben, sind in dieser besonders

1) Γ und O sind in den Textproben nicht durchgängig berücksichtigt.

mit erwähnt worden. Die nicht in Gruppen gebrachten Minuskeln habe ich nicht zu gruppieren gewusst, sie sind bisweilen genannt, bisweilen ignoriert, bisweilen unter den al. = aliae, cet. = ceterae mit einbegriffen. Thph. = Theophylact, × = gegensätzlich zu.

I. Die hexaplarische Gruppe (I).

1. Die Zwölf.

87. 91. 97. 228. 68. 238. 310.

Hosea

1,7 + ουδε εν αρμασιν 87. 91. 97. 228. 68 Q* cf. + ουτε εν αρμ. AV 26. 106. al. × 𝔐 cet.
2,3 γεννησεως 91. 97. 228. 238. al. Thph.
2,6 τας οδους + αυτης 87. 91. 97. 228. 68. 238. AQV II III Thph. 𝔐 × B.
2,10 εναντι 87. 91. 97. 228. 68. 310 Thph. × ενωπιον B.
2,21 ο ουρανος 91. 97. 228. 238. AQV II III Thph. × B 𝔐
2,23 ελεησω und ηλεημενην 87. 91. 97. 228. 68. 238 AQ II III Thph. × B.
4,5 μετ αυτου 87. 91. 97. 228. 68 V × 𝔐 cet.
4,6 om σου 87. 91. 97. 228. 310 V Thph. × 𝔐 cet.
4,8 λημψονται + αλλοι 87. 97. 228. 310 al. Hier. × 𝔐 cet.
4,14 ου συνιων 310. 42 V (οι ο' Qmg) 𝔐.
5,13 ρυσασθαι 97. 228. 238 V (οι ο' Qmg) Thph. cf. II III × BAQ 𝔐.
5,14 ουκ εστιν 87. 97. 228. 310. [233 Thph.
6,2 εναντιον 91. 97. 228. 68. 238. 310 Q (II) III × ενωπιον BA.
7,3 βασιλεα 87. 91. 97. 68. 310 (οι ο' Qmg) 𝔐.
8,12 om τα ηγαπημενα 87. 97. 228. 68. 310 Thph. × 𝔐 cet.
8,13 τας ανομιας 87. 91. 97. 228. 68. [239 Qmg.
8,13 om και εν — φαγονται 87. 91. 97. 228. 310 V 𝔐 × cet.
10,5. 8 Ων + αδικιας 97. 228. 68. 310 (cf. σ').
10,6 δεξεται + αισχυνην 97. 228. 68. 238 (II) III Hier. 𝔐 × cet.
10,13 αρμασιν 87. 91. 97. 228. 68. 238. 310 AQV II III Thph. × B cf. 𝔐.

10,14 σαλαμα 87. 91. 97. 228 Thph.
13,2 αμαρτανειν + ετι 87. 97. 228. 68. 238. 310 A II Thph. × BQ III 𝔐.
13,4 επλασαν 87. 91. 97. 228. 310 V Thph. × εκτισαν BAQ II III.
14,8 στηριχθησονται 87. 91. 97. 228. 68. 238. 310 QA V II III Thph. × BAQ*.

Amos
1,1 Καριαθιαρειμ 87. 97. 228. 68. 238. 310. 42 III × BAQ II 𝔐.
1,3. 9 αυτους 87. 91. 97. 228. 153 × αυτην BAQΓ (θ' Q^mg) × αυτον Q^a (α' σ' Q^mg) 𝔐.
1,13 οπως εμπλατυνωσιν I^sil BAQΓ II III × ωστε εμπλατυναι (οι ο' Q^mg).
3,2 τας κακιας 87. 97. 228. 68. 310 al.
3,9 εν γῃ Αιγυπτῳ 87. 91. 228. 310 Q^a (II) cf. III 𝔐 × BAQ (II).
3,15 και συντριψω 87. 91. 97. 228. 68. 238. 310 III Q^mg 𝔐 × BAQ II.
3,15 om και παταξω 87. 91. 97. 68. 310 al. 𝔐.
4,3 Αρμανα 87. 97. 238. 310 al.
4,7 θερισμου 87. 91. 97. 228. 238. 310. 62. 147 Q^mg III.
4,10f. ουδ ουτως 87. 97. 228. 310 II.
5,2 ανιστων 87. 91. 97. 228. 68. 238. 310 (II) III (οι ο' Q^mg). Cyr.
5,6 τον οικον Ισραηλ 87. 97. 228. 68. 310 Hier. × 𝔐 cet.
5,8 σκιαν + θανατου 87. 91. 97. 228. 68. 238. 62. 147 III Q^mg Hier. 𝔐.
5,11 + ουτως λεγει κυριος 87. 97. 228. 68. 310 (II) × 𝔐 cet.
5,21 om θυσιας 87. 91. 97. 228. 68. 238. 310 Q II III 𝔐.
6,2 καταβητε om εκειθεν 87. 91. 97. 228. 68. 310 (II) × 𝔐 cet.
6,9 om και υπολειφθησονται οι καταλοιποι 87. 91. 97. 68. 310 𝔐.
6,14 + αγαθῳ 87. 97. 228. 68. 310 III × 𝔐 cet.
9,9 om τοις εθνεσιν 87. 91. 97. 228*. 310 × 𝔐 cet.

Micha
1,1 λογος κυριου ος εγενετο 87. 91. 97. 228. 310 𝔐.
1,2 + παντες 87. 91. 97. 228. 68. 238. V (II) III 𝔐.
1,5 οικου Ιακωβ 97. 228. 68 II Hier. × 𝔐 cet.

1,8 πενθησει 87. 97. 228. 310. 68 V Q[mg].
1,11 σαινναν 87. 91. 97. 228. 68. 310.
2,3 om εξαιφνης 87. [91]. 97. 228. 310 𝔐.
2,10 αναστα 87. 91. 97. 228. 68. 310. [130. 311.
3,4 εν τῃ ημερᾳ εκεινῃ 87. 97. 228. 310. 68 × 𝔐 cet.
3,5 ηγιασαν 87. 97. 228. 68. 238. 310 III 𝔐.
3,12 + του κυριου 87. 91. 97. 228. 68. 310. 40 V × 𝔐 cet.
4,3 προς εθνος 87. 91. 97. 228. 68. 310 (οι ο' προς Q[mg]) × cet.
4,10 om και εγγιζε 87. 91. 97. 228. 310 A 𝔐 × cet.
5,2 του Εφραθα 91. 97. 228. 238 310 AQ V (II) III.
6,12 ελαλησαν αδικια 87. 91. 97. 228. 310 al. V (οι λ' αδικα Q[mg]) × ψευδη BAQ II III.
6,14 εξωσω σε 87. 97. 68. 310 V cf. Q 𝔐 × σκοτασει εν σ. cet.
6,14 καταληψῃ 87. 97. 68. 310 Q[1?] V Cyr. 𝔐 × εκνευσει cet.
7,6 θυγατηρ αναστησεται 87. 91. 97. 228. 310. [311 (οι ο' Q[mg]) × επαναστ. BAQ.
7,8 φως 87. 91. 97. 228. 310 V (II) (οι ο' φως Q[mg]) 𝔐 × cet.
7,12 om εις ομαλισμον 87. 91. 97. 310 𝔐.
7,20 εμπροσθεν II cet. × αρχηθεν (οι ο' Q[mg]).

hic incipit א.

Joel
2,3 απο προσωπου 87. 97. 228. 310. 68 × 𝔐 cet.
2,8 πλησιον 87. 91. 97. 228. 68. 310 Q[mg] × 𝔐 cet.
2,8 συντελεσωσι 87. 91. 97. 68. 310 א[c.b] Q[a] (II) cf. AQ* 𝔐 × συντελεσθωσιν א B (II) III.
2,29 + και προφητευσουσιν 228. 68. 310 (II) × 𝔐 cet.

Obadja
11 και υμεις εστε 87. 91. 97. 228. 68. 310 al. V × 𝔐 cet.
20 Αρεφθων 91. 228. 68. 310. [153 cf. Q[a] × 𝔐 cet.

Jona
1,8 + και που πορευῃ 87. 91. 97. 68. 238. 310 Q[mg] II cf. א[c.b] × 𝔐 cet.
3,2 πορευου 97. 228. 68. 310 Thph.
3,4 εισπορευεσθαι 87. 91. 97. 228. 68. 238. 310 א[c.b] AQ V II III Thph. × B א*.
3,9 ει επιστρεψει 87. 91. 97. 228. 68. 310 al.
4,10 om επ αυτην 87. 91. 97. 228. 68. 310 al. Thph. × 𝔐 cet.
4,11 + εν αυτῃ 91. 97. 228. 68. 42. [153 × 𝔐 cet.

Nahum
1,10 θεμελιων αυτου 87. 91. 97. 228. 310 Thph.
2,1 ανηλωται 87. 91. 97. 228. 310. 106. [130 ℵ^c.b mg Thph.
3,5 om ο θεος 87. 91. 97. 228. 68. 310. [311 Thph. × 𝔐 cet.
3,15 + πληθυνθητι ως βρουχος 87. 91. 310. 62. 147 V Thph. × 𝔐 cet.

Habakuk
2,4 + μου 87. 91. 97. 228. 310. 68 A II Thph. × 𝔐 cet.
2,8 λαου 87. 91. 97. 68. 310.
2,9 σκεπασθηναι 91. 97. 68. 310 Thph. × 𝔐 cet.
3,3 om Φαραν 91. 97. 228. 68. 238. 310 V ℵ^c.a.c.b Thph. × 𝔐 cet.
3,16 καρδια 87. 91. 97. 68. 310 ℵ^c.a.c.b II III Thph. × 𝔐 cet.

Sephanja
1,15 ταλαιπωριας 87. 91. 97. 228. 68 al. × 𝔐 cet.
2,2 παραπ. + ημεραν 87. 91. 97. 228. [153 cf. III 𝔐 × cet.
2,13 θησω 87. 91. 68 V ℵ^c.b Γ (II) Hier. × 𝔐 cet.
3,7 εξολοθρευθη 87. 91. 97. 228. 68. 310 ℵ^c.b 𝔐 × cet.
3,11 προσχης 87. 91. 97. 68. 310 × 𝔐 cet.

Haggai
1,6 αποδεσμον 87. 91. 97. 228. 68. 238 (III).
2,5 + τον λογον — απο Αιγυπτου 87. 91. 97. 228. 68. 310 cf. III (✻) 𝔐.
2,13 om ακαθαρτος 87. 91. 97. 68. 238. 310 V (II) III 𝔐 × cet.
2,13 om οι ιερεις 87. 97. 228. 68. 310.

Zacharia
4,13 + λεγων 91. 97. 228. 68. ℵ^c b 𝔐 × cet.
6,7 om του πορευεσθαι 87. 91. 97. 228. 68. 238. 310 III cf. ℵ* × 𝔐 cet.
7,1 του εκτου 87. 91. 97. 228. 68. 310 × 𝔐 cet.
7,14 την εκλεκτην 87. 97. 310 al. × 𝔐 cet.
8,17 om παντοκρατωρ 87. 91. 97. 228. 310. [311 𝔐 × cet.
9,1 Αδραχ 87. 91. 97. 228. 238. 310. 40. 42 III 𝔐.
9,12 om σοι 87. 91. 97. 68. 310 × 𝔐 cet.
10,4 εν πνευματι θυμου 87. 97. 228. 238. 310 III × θυμῳ cet.
12,3 om πασι τοις εθνεσιν 91. 97. 228*. 68. 310 × 𝔐 cet.
12,6 λαους + κυριου 87. 97. 228. 310 Hier. × 𝔐 cet.
12,10 [+] [εις] ον εξεκεντησαν 87. 97. 228. 68. 238 Γ III 𝔐 × cet.
14,5 κοιλας 87. 91. 97. 228. 68. 310. [239. 130. 311 V × cet.

14,7 γνωσθησεται 87. 91. 97. 228. 68. 310 𝔐.
14,20 om παντοκρατορι 87. 91. 97. 228*. 310. [130. 311 𝔐.
14,21 κυριου των δυναμεων 87. 91. 97. 228. 68. 310 Hieron.

Maleachi

1,13 και προσφερετε 87. 91. 228. 68. 310. 130. [311 ℵ$^{c. a. c. b}$ III.
2,2 om και διασκεδασω 91. 97. 228*. 68. 62 𝔐.
2,2 om την ευλογιαν υμων $_{2^o}$ 91. 97. 68. 62 × 𝔐 cet.
2,9 παρερριμενους 91. 97. 228. 310 cf. ℵ$^{c. b}$ Q.
3,4 εν Ιερουσαλημ 97. 228. 68. 238. III × 𝔐 cet.
3,9 συνετελεσε 87. 91. 97. 228. 68. 310. [239.

2. Jesaia.

24. 87. 91. 97. 228. 109. 302. 104. 309.

1,31 om πυρος 87. 91*. 97. 109. 228*. 104. 309 BQV 𝔐 × ℵAΓ.
2,2 επ ακρων 87. 97. 228. ℵAQVΓ II × επ ακρου 91. 109. 302. 104. 309 B.
2,4 ελεγξει 87. 91. 228. 309 ℵAQΓ II × εξελεγξει B.
2,6 Ιακωβ 87. 91. 97. 228. 309 V III 𝔐 × Ισραηλ B ℵAQ Γ II.
3,2 πρεσβυτην 24. 87. 91. 97. 228. 309 × πρεσβυτερον cet.
3,12 τας τριβους 24. 87. 91. 97. 228. 309 × τον [την] τριβον 𝔐 cet.
3,12 εκταρασσουσιν 24. 87. 91. 97. 309 Chr Thdt.
3,18 om και τους κοσμους αυτων I^{sil} B × ℵ AQ* II cf. III 𝔐.
3,18 om τα εμπλοκια 87. 91. 97. 228. 109. 302. 309. [305. 307.
4,1 το ονομα σου 87. 91. 97. 228. 309 V al. III.
4,4 + Ιερουσαλημ 24. 87. 91. 97. 228. 109. 302 ℵ* III 𝔐 (οι γ' Q^{mg}).
5,6 om εις αυτον 87. 91. 97. 228. 309 𝔐.
5,7 ινα ποιηση 87. 97. 228. 309 Z III.
5,13 διψαν 87. 91. 97. 228. 109. 302 ℵAQ*ZΓV (II) III × διψος B.
5,14 + και ο αγαλλιωμενος εν αυτη 87. 91. 97. 109. 302 V al. 𝔐 (σ' θ').
5,18 τ. αμ. + αυτων u. τ. αν. + αυτων 87. 97. 228 II III × 𝔐 cet.
5,26 μακροθεν 24. 87. 91. 97. 228. 309 𝔐 × μακραν cet.
5,27 των οσφυων 24. 87. 91. 97. 228. 309. 306 𝔐.
5,30 εις τον ουρανον ανω και κατω 87. 91. 97. 104. 309 cf. ℵΓ III × 𝔐 cet.

6,1 ο βασιλευς Οζιας 87. 91. 97. 104. 309 𝔐.
6,10 οφθαλμους + αυτων 24. 91. 97. 228. 104. 109. 309 ℵ AQ II III 𝔐 × B.
6,13 + σπερμα αγιον το στηλωμα αυτης 87. 91. 97. 228. 109. 302. 309 V III (θ') 𝔐 × Bℵ AQΓ II.
7,2 λεγοντων sive λεγοντες 91. 97. 228. 109. 302. 309 III.
7,5 + περι σου λεγοντες 87. 91. 97. 228*. 109. 302 AQΓ II cf. III × Bℵ.
7,14 καλεσεις 87. 91. 97. 109. 302 BA (οι γ') 𝔐.
7,19 + και αναπαυσονται 87. 91. 97. 228. 109. 302. 309 ℵ AQΓ II III 𝔐.
7,19 ραγαδα + και εν παντι ξυλῳ 87. 91. 97. 228. 109. 302. 309 ℵ AQVΓ II III.
7,20 μεμεθυσμενῳ 87. 97. 228. [109. 302]. 309 ℵ AQVΓ* (II) III × B (θ') 𝔐.
8,2 Ουριαν + τον ιερεα 87. 91. 97. 228. 109. 302. 309 V × III (οι γ') 𝔐.
8,15 ασφ. + οντες 87. 91. 97. 228. 309 ℵ^c AQ II[1].
9,6 + θαυμαστος συμβουλος θεος ισχυρος εξουσιαστης αρχων ειρηνης πατηρ του μελλοντος αιωνος 87. 91. 97. 309 V (✱) ℵ^c. a. A II III 𝔐.
9,13 + των δυναμεων 87. 91. 97. 228. 109. 302. 309 V (✱) III (σ' θ') 𝔐.
10,19 παιδιον + μικρον 24. 87. 228. 109. 302. 309 III (II) × 𝔐 cet.
10,25 om ο δε θυμος μου — αυτων 87. 91. 97. 228. 309 × 𝔐 cet.
10,30 + χρεμετισον φωνην σου 87. 91. 97. 228. 309 Q^mg V (✱) cf. III 𝔐 × cet.
13,2 + μη φοβεισθε 87. 91. 97. 109. 302 ℵ AQΓ^vid II III × B 𝔐.
13,16 ρηξουσιν 24. 87. 91. 104.
13,22 + και ημεραι αυτων ου μη εφελκυσθωσιν 87. 91. 97. 309 cf. III (θ').
14,2 + του θεου 87. 91. 97. 109. 302. 309 ℵ AQΓV III 𝔐.
14,4 + εν τῃ ημερᾳ εκεινῃ 87. 91. 97. 109. 302. 309 ℵ AQΓV II III × B 𝔐.
14,21 του πατρος αυτων I^sil B (α' σ' θ') 𝔐 × τ. π. σου ℵ AQΓ.
14,22 απολεσω 24. 87. 91. 104. 309.
14,25 επι (2mal) I^sil B III 𝔐 × ℵ AQΓ II.

---

1) Q^mg εν αλλοις ουκ εστιν οντες.

14,26 εθνη om της οικουμενης I^sil B III 𝔐 × ℵAQΓ II.
14,28 Αχαζ ο βασιλευς 87. 91. 97. 104. 309 ℵAQ II III × B 𝔐.
14,29 οφεων 87. 91. 97. ℵ^c.a.c.b AQ (οι γ') × Bℵ II III 𝔐.
15,3 om και εν ταις πλατειαις αυτης 2° 91. 97. 104 B? ℵQΓV III × B? A II (θ' α' σ') 𝔐.
16,6 + και η υβρις αυτου και η μηνις αυτου 24. 87. 91. 97. 104. 309 (✱ Q^mg) 𝔐.
16,8 + απ αυτης 87. 91. 97. 228. 309 V (✱) al (✱ α') 𝔐.
17,3 του καταφυγειν + εκει 87. 91. 97. 228. 104. 309 III.
19,16 εν τρομῳ και εν φοβῳ 24. 87. 91. 97. 228. 309 𝔐.
19,18 ομνυοντες 87. 97. 228. 301 ℵ* Γ (οι ο' ομνυοντες Q^mg).
19,21 + και δωρον 24. 87. 91. 97. 228. 309 III (✱ α') 𝔐.
20,2 εποιησεν 24. 87. 97. 228. 109. 302. 309 Q^mgΓV (II) III × ποιησον BℵAQ.
21,5 ανασπασατε θυρεους 24. 97. 309. 41 (משך).
21,16 om των υιων 24. 87. 91. 228. 309 al. Q 𝔐.
21,17 ελαλησεν ο θεος Ισραηλ 24. 87. 91. 97. 228. 309 ℵAQ II × B III (οι γ') 𝔐.
22,2 πολεμου 24. 109. 302. 309 ℵAQΓ × πολεμῳ B (οι ο' σ' Q^mg).
22,24 + παν το σκευος το μικρον απο σκευους των αγανωθ 24. 87. 91. 97. 228. 109. 302. 309 V III (✱ θ' Q^mg) 𝔐.
23,12 + ουδε εκει σοι αναπαυσις εσται 87. 97. 228. 309 ℵA II cf. III 𝔐 × BQΓ.
23,18 εναντι κυριου + εν Ιερουσαλημ 87. 91. 97. 228. 309 ℵ × 𝔐 cet.
24,5 + και διεσκεδασαν 87. 91. 97. 228. 109. 302. 309 ℵ (οι ο' θ' σ' Q^mg) 𝔐.
24,11 om της γης 24. 87. 97. 228. 109. 302 BV III × ℵAQΓ II 𝔐.
24,21 + εσται εν τῃ ημερᾳ εκεινῃ 87. 91. 97. 309. 41 (✱ α' σ' θ' Q^mg) 𝔐.
24,22 om συναγωγην αυτης εις δεσμωτηριον 87. 91. 97. 228. 309 ℵAQΓ II × B III 𝔐.
24,22 οχυρωμα + και εις δεσμωτηριον 87. 91. 97. 228. 309 ℵAQΓ II × B III 𝔐.
25,1 γενοιτο + κυριε 87. 91. 97. 228. 309 ℵAQΓ II × B III 𝔐.
25,5 Σιων + οτι ρυσῃ αυτους 24. 87. 91. 97. 228. 309 ℵ* × 𝔐 cet.
25,8 om κυριος 24. 87. 97. 228. 309 AQΓ II III × B 𝔐.

26,4 ηλπισαμεν 24. 87. 91. 97. 228. 309 QV 26. 41. 49 × 𝔐 cet.
26,6 + βηματα 24. 87. 91. 97. 228. 309 Q^mg.
28,6 καταλειφθησεται 87. 91. 97. 228. 309. 49 א.
29,14 + εγω 87. 97. 228. 309 אA 49. 86. 106 × BQΓ al. 𝔐.
32,11 οσφυας + υμων 24. 87. 91. 97. 49. [86 א × 𝔐.
36,11 + [των] εστηκοτων 87. 91. 97. 228. 104. 109. 302. 309 Q^mg V × 𝔐 cet.
39,1 Μαιωδαχ (ohne Βαλ.) 97. 228. 104. 309. [198 אQ* × BAΓ II III 𝔐.
39,1 υιος [του] Λααδαν 91. 97. 228. 104. 309 אAQ II × B III 𝔐.
40,4 οδους λειας 87. 91. 97. 228. 104. 309 א^c. a. c. b AQ* II × πεδια Bא* III (α' σ' πεδιον) 𝔐.
42,3 συντεθλασμενον 87. 97. 228. 309 al. AV.
43,26 om πρωτος 87. 91. 97. 104. 309 × 𝔐 cet.
44,15 επ αυτω 87. 91. 97. 109. 302. 228. 309.
44,26 αναστησω 87. 91. 97. 228. 104. 309 Z III 𝔐.
46,1 Δαγων 87. 91. 97. 104. 109. 302. 309 אAQV II III × B 𝔐.
46,8 om οι πεπλανημενοι 87. 91. 97. 104. 309.
49,6 τεθεικα 87. 97. 104. 109. 302. 309 אAQV* II × δεδωκα B III Q^mg 𝔐.
50,1 + εν σαρκι 87. 91. 97. 228.
57,6 + λεγει κυριος 87. 91. 97. 228. 309 א II III × 𝔐 cet.
57,9 + και απεστρεψας 87. 91. 228. 309 א^c. b AQ II × Bא* III 𝔐.
57,20 αδικοι + ουτως 87. 91. 97. 228 אAQ II III × B cf. 𝔐.
60,6 Γαιφαρ 87. 97. 228 [Γεφαρ 91. 109. 302. 309] אAQV II × Γαιφα B 𝔐.
62,5 + μετα σου 87. 91. 228. 309 אA II × BQ III 𝔐.
63,12 + ουτως ηγαγες τον λαον σου 91. 97. 228. 309 II × 𝔐 cet.
64,5 τοις υπομενουσιν 87. 91. 97. 228. 309 א × 𝔐 cet.
65,8 λυμηνητε 87. 91. 97. 228. 309. 49 א* × 𝔐 cet.
65,21 + και τον οινον πιονται 87. 91. 97. 309 II × 𝔐 cet.
66,10 om εν αυτη 87. 91. 97. 309 A II × BאQ 𝔐.
66,18 + επισταμαι 87. 91. 97. 109. 309 א cf. III × 𝔐 cet.

3. Jeremia.

33. 87. 91. 228. 41. 49. 90.

1,8 om εγω 33. 87. 91. 228 אQV II × BA III 𝔐.
1,14 om κυριος 33. 87. 91. 228 × 𝔐 cet.

2,5 κυριος + κυριος 33. 87. 91. 228 × 𝔐 cet.
2,9 + λεγει κυριος 33. 87. 91. 228 B[ab] ℵ[c. a] AQV II III 𝔐 × Bℵ*.
2,12 +̣ η γη 33. 87. 228. 41. [36 × 𝔐.
2,20 διερρηξας 33. 87. 91. 228 Q* V II III × BℵA.
2,31 εγενηθην 33. 87. 91. 228. 49. 90 QV.
2,33 παρακλησιν 87. 91. 228. [144 Q × 𝔐 cet.
3,18 Ισραηλ — Ιουδα 87. 91. 228 A × 𝔐 cet.
3,22 ιδου οιδε 33. 91. 49. 90 al QV (✻ ϑ') × ιδου δουλοι BℵA II III.
4,8 θυμος + οργης 33. 91. 228. 49. 90 QV II 𝔐 × BℵA.
5,1 + ανδρα 33. 87. 91. 228. 41. 49. 90 QV II 𝔐 × BℵA.
5,11 om λεγει κυριος 33. 87. 91. 228. 49. 90 ℵAQV II III × B 𝔐.
5,17 τους μοσχους — τα προβατα 33. 87. 91. 228 Q (II) × 𝔐 cet.
6,6. 9 + των δυναμεων 33. 87. 91. 228. 41. 49. 90 QV II III 𝔐 × BℵA.
6,19 τῳ λογῳ 33. 87. 91 ℵQV II cf. A × B 𝔐.
7,3. 6. + των δυναμεων 33. 87. 91. 228 QV II III 𝔐 cf. 9,7. 15 × BℵA.
10,13 ανεμους 33. 87. 91. 228 Q III 𝔐 × φως BℵA (II).
14,11 + και συ 33. 87. 91. 228. 49. 90. [106 × 𝔐 cet.
16,10 εαν απαγγειλης 33. 87. 91. 49. 90 ℵA.
18,12 της καρδιας ημων 33. 91. 228. 49. 90 × 𝔐 cet.
19,3 τους λογους τουτους 33. 87. 91. 228. 49. 90 × 𝔐 cet.
19,3 επι τον λαον τουτον 33. 91. 228. 49. 90 × 𝔐 cet.
19,15 αυχενα 33. 91. 228 ℵQ II × τραχηλον BA.
20,14 εν η εγεννηθην 33. 87. 91. 228. 49. 90. [106 A × cet.
22,8 ερουσιν 33. 87. 91. 228 ℵAQV II 𝔐 × B.
22,15 + καλην 33. 87. 91. 228 AQV II cf. 𝔐 × B III.
23,1 οι διασκορπιζοντες και απολλυοντες 33. 87. 228. 41. 90 ℵAQV II × B III 𝔐.
23,9 + ηφανισθησαν 33. 87. 91. 228. 49. 90. [239 × 𝔐 cet.
23,29 + φλεγον 33. 87. 228 AQ II × Bℵ 𝔐.
24,1 αρχοντας + Ιουδα 33. 87. 91. 228 B[ab] Q[mg] III 𝔐 × B*ℵAV II.
26,2 Χαρχαμις 33. 91. 49. 90. [144 cf. V.
26,2 om Ναβουχοδονοσορ 33. 87. 91. 228. 49. 90 × 𝔐 cet.
26,10 + σαβαωθ 33. 87. 91. 228 AQV II 𝔐 × Bℵ.
26,21 τρεφομενοι εις σφαγην 33. 87. 91. 228. 49. 90. [36 × 𝔐 cet.

26,27 διοτι ιδου εγω 33. 87. 91. 228. 90 al. BℵQV.

27,29 om του Ισραηλ 33. 87. 91. 228.

27,44 Γαιμαθ 33. 87. 91. 228. 49. 90.

28,3 pr. επ αυτην + τεινετω 33. 87. 228. 41. 49. 90 ℵ$^{c. a. mg}$ cf. QV II × 𝔐 cet.

28,17 εμωρανθη 33. 87. 91. 228 AQV II × εματαιωθη Bℵ.

28,35 νεφροι 33. 87. 91. 228. 49. 90. [239 cf. εχθροι ℵ.

28,36 γην 33. 87. 91. 228. 49. 90 ℵA (II) × πηγην BQ (II) III 𝔐.

28,39 πομα 87. 91. 228. 49. 90. [86.

29,13 + οτι πιων πιεσαι 33. 87. 91. 228. 49. 90. [86. 144 AQ 𝔐 cf. V × Bℵ II.

30,10 παντι ανεμῳ 33. 87. 91. 228. 49. 90. [239 V.

31,2 δευτε ⊤ εκκοψωμεν 33. 87. 91 cf. Q II III 𝔐.

31,18 Δαιδαν + εκτριβησεται 33. 87. 91. 228. 49. 90.

31,38 + ολαις κοπετος 33. 87. 91. 228 cf. al. 𝔐.

31,38 συνετριψα + τον Μωαβ 87. 91. 228 QV II 𝔐 cf. A.

33,2 + τουτους 87. 91. 228. 49. 90. [106 × 𝔐 cet,

36,5 καταφυτευσατε 33. 87. 91. 228. 49. 90 ℵ.

36,28 om ου δια τουτο απεστειλεν 33. 87. 91. 228. 49. 90. [239 V × 𝔐.

38,15 + επι των υιων αυτης 33. 91. 228. 41 AQ 𝔐.

38,15 om επι τοις υιοις αυτης 33. 91. 228. 41. 49. 90 AQV II × Bℵ 𝔐.

38,27 λεγει κ. 33. 87. 91. 228 (II) Q*.

38,33 + και οψομαι αυτους 33. 87. 91. 228. 49. 90. [36 ℵ*A × BQ 𝔐 cet.

39,23 ελαβοσαν 33. 87. 91. 228. 144. 106 ℵA × BQ II III.

39,32 μεγιστανες 33. 87. 91. 228 QV II III.

41,10 εις την διαθηκην 87. 91. 228 AQV II × εν τῃ δ. Bℵ III.

42,7 τας ημερας + της ζωης 33. 87. 91. 228. 41. 49. 90. [239 A × BℵQ (II) 𝔐.

43,19 προς Βαρουχ 33. 91. 228. 49. 90 A.

43,28 λαβε σεαυτῳ 33. 87. 91. 49. 90. [144. 86. 239 A 𝔐.

44,8 την γην ταυτην 33. 87. 91. 228. 49. 90 A × 𝔐 cet.

44,17 om και ηρωτα αυτον ο βασιλευς 33. 87. 228 cf. A × 𝔐 cet.

45,12 + προς αυτον 33. 87. 91. 228. 49. 90 Q III cf. 𝔐.

47,7 η δυναμις αυτων 33. 87. 91. 228. 49. 90 AQV II III × Bℵ 𝔐.

48,3 εις Μασσηφα 33. 87. 91. 49. 90. [106 B*? A.

48,13 ειδον 33. 87. 91. 228 ℵA cf. Q × B.

49,15 λογους κυριου 87. 228. 49. 90. [144. 86. 233 ℵQ[a] × 𝔐 cet.
50,4 ηκουσαν 33. 91. 228. 41. 49. 90. [106 A × 𝔐 cet.
50,4 + οι μετ αυτου 33. 87. 228. 49. 90 × 𝔐 cet.
51,24 τους λογους κυριου 33. 87. 91. 228.
52,7 ῳχοντο 33. 87. 91. 228. 49. 90. [106 A.

4. Hesekiel.

87. 91. 228. 68. 238. 42. 49. 90.

deest ℵ.

1,9 + και αι πτερυγες αυτων 87. 91. 228. 238. 42. 49. 90 V II III 𝔐 × BAQ.
1,23 + συνεζευγμεναι 87. 91. 228. 238. 42. 49. 90 A II × BQ III 𝔐.
3,12 + λεγοντων 87. 91. 228. 68. 238. 42. 49. 90 A II × BQ 𝔐.
3,14 + κυριου 87. 91. 228. 68. 238. 49. 90 A II × BQ III 𝔐.
3,14 + μετεωρος 87. 228. 68. 238. 42. 49. 90 AQV II III × B 𝔐.
3,20 + ας εποιησε 87. 91. 228. 68. 238. 42. 49. 90 AQV II III 𝔐 × B.
4,5 και τριακοσιας ημερας 87. 91. 228. 68. 238. 42. 49. 90 𝔐 (cf. Q[mg]) × BAQ.
4,6 + παντα 87. 91. 228. 68. 238. 42. 49. 90 A (II) × 𝔐 cet.
6,9 βδ. αυτων + και εν πασιν τοις επιτηδευμασιν αυτων 87. 91. 238. 49. 90 AΓ[vid] II × 𝔐 cet.
7,10 εξανεστηκεν η υβρις 87. 91. 228. 238. 90. 62. 147 AQ II 𝔐.
7,10 εξηλθεν η πλοκη και ηνθησεν η ραβδος 87. 91. 228. 238. 62. 147. 49 II 𝔐.
7,15 τελευτησουσι 87. 91. 228. 238. 49. 90 A II × 𝔐 cet.
7,20 δωσω 87. 91. 228. 238. 49. 90 II × 𝔐 cet.
8,3 + της εσωτερας 87. 91. 228. 68. 238. 42. 49. 90 AQV II III 𝔐 × B.
8,9 + σημερον 87. 91. 228. 68. 238. 49. 90 A II × BQ III 𝔐.
8,12 ουκ εφορᾳ 87. 91. 228. 68. 238. 49. 90 A II.
8,14 Θαμμους 87. 68. 238 II.
9,10 pr. εγω ειμι + ου φ. 87. 91. 228. 68. 238. 49. 90 A II 𝔐.
11,21 τ. ανομ. α. + ων εποιησαν 87. 228. 68. 238. 49. 90 AΓ II × 𝔐 cet.

12,11 + εν μεσω αυτης 91. 228. 68. 238. 42. 49. 90 A II × 𝔐 cet.
12,28 λαλησω + λογον 87. 91. 228. 68. 238. 42. 49. 90 AQV II III 𝔐 × B.
13,5 + εν πολεμω 87. 91. 228. 68. 238 V III 𝔐.
13,19 περιεποιουντο 87. 91. 228. 68. 238. 49. 90 A* II × 𝔐 cet.
14,7 των προσκειμενων 87. 228. 238. 49. 90 A II × 𝔐 cet.
14,20 + ωσιν 87. 91. 228. 42. 49. 90 A II × 𝔐 cet.
16,19 + μετα ταυτα 87. 91. 228. 68. 238. 49. 90 A II × 𝔐 cet.
16,30 τας θυγατερας σου 87. 91. 68. 238. 42. 49. 90 II × 𝔐 cet.
16,45 + θυγατηρ 87. 91. 228. 68. 238. 49. 90 AQ (II) III 𝔐.
16,58 εν ταις ασ. και ταις αν. 91. 228. 68. 238. 49. 90 A II × 𝔐 cet.
18,16 + ιματιον 87. 91. 228. 68. 238. 42. 49. 90 QV II III 𝔐.
18,19 εποιησε 87. 228. 68. 238. 42. 49. 90 AV II × πεποιηκεν BQ III.
18,22 πασαι αι αδικιαι ας 87. 91. 228. 68. 238. 49. 90 A II × παντα τα παραπτωματα οσα BQ III.
18,31 + και ποιησατε πασας τας εντολας μου 87. 228. 68. 238. 49. 90 A II × 𝔐 cet.
21,11 δοθηναι 87. 91. 228. 68. 238. 90 A II × 𝔐 cet.
22,26 τα σαββατα μου εβεβηλουν 87. 91. 228. 42. 49. 90 A II × 𝔐 cet.
26,12 om καθελει 87. 228. 68. 238. 49. 90 II × 𝔐 cet.
29,3 ποταμων Αιγυπτου 87. 91. 228. 68. 238. 49. 90 Or. III, 401 × 𝔐 cet.
29,14 Παθουρης 87. 228. 68. 238. 49. 90 A II III × BQ III.
29,16 οπισω + των καρδιων 87. 91. 228. 68. 238 A II × 𝔐 cet.
30,12 συν τω πληρωματι 87. 68. 238. 49. 90 A II × BQ III.
30,12 ελαλησα 87. 91. 228. 68. 238 A II × BQ III.
30,13 om Μεμφεως 87. 91. 228. 68. 238. 49. 90 QV II III 𝔐.
32,10 πετασθηναι 87. 91. 228. 68. 238. 49. 90 A II × BQ.
33,13 + ζωη ζησῃ 87. 91. 228. 68. 238. 49. 90 A II III × BQ.
34,26 om τον υετον 87. 91. 238.
36,3 απο των εθνων των 87. 91. 228. 68. 238 A II × 𝔐 cet.
36,9 om εφ υμας και 91. 228. 68. 238. 49. 90 A II × 𝔐 cet.
39,6 Μαγωγ 87. 91. 228. 68. 238. 49. 90 Γ 𝔐.
39,11 το γε το πολυανδριον 91. 228. 68. 238 cf. το γαι το πολυανδριον 42. 49. 90 62. 147 V II III × 𝔐 cet.
40,40 κατ ανατολας οκτω τραπεζαι 87. 91. 228. 238. 49. 90 cf. AV (II) III × 𝔐 cet.

40,41 τα θυματα + και τα ολοκαυτωματα 87. 91. 228. 68. 238. 42. 49. 90 (II 239. 306) cf. v. 42 × 𝔐 cet.
40,44 φερουσης 87. 91. 228. 68. 238. 49. 90.
41,2 om και πηχων πεντε ενθεν 87. 68. 238 × 𝔐 cet.
41,16 εξυλωμενα + παντα 87. 228. 68. 238 × 𝔐 cet.
42,6 εξεδρων 91. 228. 68. 238. 42. 49. 90 A II × BQ III.
43,3 om κατα την ορασιν 87. 91. 228. 68. 238. 49. 90. 62. 147. [233 × 𝔐 cet.
43,11 om και παντα τα προσταγματα μου 228. 68. 238. 49. 90 × 𝔐 cet.
43,17 + τετραγωνον 87. 91. 228. 68. 238. 49. 90 A II × 𝔐 cet.
45,3 το αγιασμα [+ το αγιον] 91. 228. 68. 238. 49. 90 AV II III.
47,4 + εν τω μετρω 91. 228. 68. 238. 49. 90 A II × 𝔐 cet.
47,6 επι του χειλους 87. 228. 238. 49. 90 II.
47,14 δουναι + αυτην 87. 228. 68. 238. 42. 49. 90 AV II 𝔐.
48,1 ορια 87. 228. 68. 238. 49. 90 × 𝔐 cet.
48,4 απο των προς ανατολας 87. 228. 68. 238. 42. 49. 90 AV II III.
48,8 εως των προς θαλασσαν 228. 68. 238. 42. 90 AV II 𝔐.

II. Die vorhexaplarische Gruppe (II).

1. Die Zwölf.

26. 86. 106. 198. 233. 40. 41. 49. 62. 147.

Hosea

2,5 ειπε γαρ 26. 106. 233. 40. 49 A × cet.
2,10 εναντιον 26. 106. 233. 40. 49 al. AQ × ενωπιον B (I III?).
2,16 με ουκετι 26. 106. 233. 239. 49 A Thph. × με ετι cet.
2,17 ετι 26. 106. 49. 91 A × ουκετι cet.
3,3 ουδ ου μη 26. 106. 40. 42. 49. 62. 147 Thph.
3,4 καθισονται 86. 106. 49. 147 al. Thph. × καθησ. cet.
4,1 διοτι 106. 233. 42. 49 AQ* × οτι B I III.
4,14 διοτι και αυτοι 26. 106. 233. 49. 310 AQ × οτι αυτ. B al.
4,15 της αδικιας 26. 106. 233. 40 B[ab] AQ (I) Thph. × B III.
4,19 συριει 86. 239. 42. 49. 62. 147 al. V I × συ ει BAQ.

5,6 εξεκλινεν 26. 106. 233. 40. 49 AQ × εκκεκλικεν B I Q^mg.
5,7 εγεννησαν 26. 86. 106. 62. 147 al. Q* × εγεννηθησαν (α' θ' Q^mg) 𝔐 cet.
6,7 και ου θυσιαν 26. 86. 106. 233. 42. 49. 62. 147 AQV I (III) × B.
7,2 συναδοντες 26. 106. 233. 40 AQ.
7,7 κλιβανος + [πυρος καιομενος A 26. 106] αι καρδιαι αυτων 26. 106. 233. 40. 49 AQ cf. Thph. × 𝔐 cet.
9,9 αδικιας αυτου 26. 106. 233. 49. [311 AQ* × 𝔐 cet.
10,10 pr. ηλθε 26. 106. 198. 239. 42. 49 AQV (I) cf. 𝔐 × B.
12,4 εν τῳ οικῳ μου 26. 86. 106. 198. 233. 49. 62. 147 × 𝔐 cet.
12,4 προς αυτον 26. 106. 233. 40. 49 al. × 𝔐 cet.
14,5 αποστρεψω 26. 106. 49 A cf. Q* × B I III 𝔐.
14,10 διοτι 26. 106. 198. 233. 40. 49 Thph.

Amos
1,5 αιχμαλωτισθησεται 26. 106. 40. 42. 49 AQ^a cf. Γ × BQ* I III 𝔐.
1,11 μητραν 26. 86. 106. 198. 40. 49 al. AQ × μητερα BΓ I III.
2,3 + τους αρχοντας 26. 106. 198. 233. 49 AQ* 𝔐 × B I^sil.
2,16 om ο κραταιος ου μη 26. 106. 198. 233 AQ I × B III 𝔐.
4,1 πενητας — πτωχους 26. 106. 198. 233. 49 AQ.
4,2 om υποκ. εμβαλουσιν 26. 106. 233. 40. 49 AQ*.
4,5 διοτι ταυτα 26. 198. 233. 49. 153 Q × οτι cet.
4,8 ουδ ως 106. 198. 233. 49 AQ* × 𝔐 cet. (Q^mg).
5,8 + ο θεος ο παντοκρατωρ 86. 106. 198. 233. 239 I III × 𝔐 cet.
5,11 εις κεφαλας πτωχων 26. 106. 198. 233. 239. 49 AQ* × 𝔐 cet. (Q^mg).
5,11 οικοδομησετε 26. 106. 198. 42. 49 al. A × 𝔐 cet.
6,14 om λεγει — δυναμεων 26. 106. 198. 233. 49 AQ × 𝔐 cet.
7,4 om του κυριου 26. 106. 198. 233. 40. 42. 49 AQ I III 𝔐 × B.
7,7 + ανηρ 26. 86. 106. 233 AQV I III × B 𝔐.
7,13 ουκετι + μη 106. 198. 233. 49. 62 AQ*.
8,11 διψαν II^sil cet. × διψος (οι ο' Q^mg).
9,1 θυσιαστηριον 86. 106. 198. 233. 49 al. AQ × ιλαστ. B I III Q^mg.

9,4 προσωπον 26. 106. 42 A × οφθαλμους 𝔐 cet.
9,9 λικμιω 26. 86. 106. 198. 233 A (λι⊤μιω).
9,12 + τον κυριον 26. 106. 198. 49. [105 A × 𝔐 cet.
9,14 και φυτευσουσιν κηπους 26. 86. 233. 49 BQ cf. A × 𝔐 cet. Q^{mg}.

Micha
1,1 Μωραθι 26. 86. 106. 198. 42 al. Q* cf. A × 𝔐 cet.
1,14 εγενετο 26. 198. 233. 49. [153 AQ* × 𝔐 cet.
2,4 διεμετρηθησαν 86. 106. 198 al. AQ (I) × 𝔐 cet.
2,6 επι‿τουτω 26. 106. 198. 233. [153 AQ* × 𝔐 cet.
3,3 απο των οστεων αυτων 26. 106. 198. 233. 49 AQ × 𝔐 cet.
4,2 + επ αυτο 26. 106. 198. 233. 49 cf. Q (A) × 𝔐 cet.
4,3 εις γην μακραν 26. 106. 198. 233. 40. 42. 49 A × 𝔐 cet.
4,13 λεπτυνεις 106. 198. 233. 40. 42. [153 AQ cf. I.
5,1 + Εφραιμ 26. 106. 198. 233. 40. 49. 62. 147 al. AQ × 𝔐 cet.
5,2 μη ολιγοστος 26. 86. 106. 239. 49 I III × 𝔐 cet.
5,2 εν τω Ισραηλ 26. 86. 106. 198. 42. 49 AQ I III 𝔐 × B.
5,5 οταν Ασσυριος 26. 86. 106. 198. 233. 239 AQV.
5,10 ιππους + σου 86. 106. 233. 239. 40. 42. 49 AQ III 𝔐 × B I.
5,12 εξαρω 26. 86*. 106. 198. 239. 49 AQV I × B III 𝔐.
6,2 βουνοι 86. 106. 198. 233. 239. 40. 42. 49 AQ*V III cf. 𝔐 × λαοι B I^{sil}.
6,8 ελεος 26. 106. 198. 233 AQV (I) × ελεον B III.
7,11 απωσεται 26. 86. 106. 198. 40. 42. 49 AQV I × αποτριψεται B III.
7,12 + ημερα υδατος και θορυβου 26. 106. 62. 147 A III × 𝔐 cet.

hic incipit א.

Joel
1,2 ακουσατε + δη 26. 106. 198. 233 AQ.
2,3 οπισθεν αυτ. αναπτ. 26. 106. 42. 49 A.
2,4 οψις 26. 106. 198. 233 A × ορασις BאQ I III.
2,20 εμεγαλυνθη 26. 106. 198. 40. 42 AQ I × Bא III 𝔐.
2,28 ενυπνιοις 106. 198. 233 $א^{c.b}$ AQV.
3,21 εκδικησω 26. 106. 198. 49. 240 AQ^{a}.

Obadja
13 πονου αυτων 26. 106. 198. 233 AQ 𝔐.
21 ανδρες σεσωσμενοι 26. 86. 106. 198. 233. 49. [240 A cf. Q* × cet.

Jona
1,5 ανεβοων 26. 106. 198. 40. 42. 49 ℵ[c. b] Q I III cf. 'A × Bℵ*.
1,6 ειπως 106. 40. 42. 49 al. AQ[a].
1,8 + τινος ενεκεν η κακια αυτη εστιν εν ημιν 26. 86. 198. 233. 40. [153 AQ 𝔐 cf. III × Bℵ I.
4,7 pr. κυριος ο θεος 26. 106. 198. 233. 42. 49. 62. 147. [36 AQ × B I III 𝔐.

Nahum
1,2 om και εκδικων κυριος 106. 198. 49. [153 × 𝔐 cet.
3,1 πληρης αδικιας 26. 106. 198. 233. 40. 49. [153 AQ × Bℵ I III.
3,14 συμπατει 106. 198. 40. 49. [153 A.

Habakuk
1,5 + υμιν 86. 106. 239. 42. 49. 62 al. ℵ[c. a] AQ × 𝔐 cet.
1,6 ταχινον -- πικρον 26. 106. 198. 233 AQ × 𝔐 cet.
1,16 τῳ αμφιβληστρῳ — τῃ σαγηνῃ 26. 106. 198. 233. [153 AQV.
2,14 ενεπλησθη 26. 106. 198. 233. 40. 49. [153 AQ × Bℵ I III 𝔐.
2,14 η συμπασα γη 26. 106. 198. 40. 49 AQ × Bℵ I III 𝔐.
3,3 om διαψαλμα 26. 106. 42. 49 I cf. V × 𝔐 cet.
3,9 εντενεις 26. 106. 198. 239 ℵ[c. a. c. b] AQ I 𝔐 Thph. × Bℵ III.

Sephanja
1,5 om και τους προσκυνουντας 26. 86. 239. 40. 49 AQV III × Bℵ I 𝔐.
3,10 om προσδεξ. — διεσπαρμ. μου 26. 106. 198. 233. 239. 49 al. AQ × 𝔐 B cet. (✱).

Haggai
1,1 ειπον + δη 26. 106. 42. 49 al. AQ × Bℵ I.
2,7 πληρωσω 26. 106. 42. 49 AΓ I.
2,21 pr. ετι απαξ 86. 239. 49. 62. 147 III × 𝔐 cet.
2,22 αναβατας + και καταστρεψω — τους εκλεκτους μου 26. 106 A × 𝔐 cet.

Zacharia
1,3 om λεγει κυριος των δυναμεων 198. 233. 239. 40. 49 al. Cyr. Chr. × 𝔐 cet.
1,4 om και ουκ εισηκουσαν 26. 106. 198. 233. 40. 49 AQ × 𝔐 cet.

1,8 των + δυο 26. 86. 198. 233 AQ I × Bℵ III 𝔐.
1,19 om και Ιερουσαλημ 26. 106. 198. 233. 42. 49 al. AQ × 𝔐 cet.
2,5 φησι 26. 106. 198. 233. 49 AQ.
5,9 + ως πτερυγας 26. 86. 198. 233. 239. 40. 42. 49 ℵAQ^mg V I III 𝔐 × BQ*.
6,14 τοις υιοις 26. 106. 40. 49 AQΓ × 𝔐 cet.
9,5 απο της ελπιδος αυτης 26. 106. 198. 233. 40. 49 AQ × 𝔐 cet.
9,5 βασιλεια 26. 106. 233. 49 A × 𝔐 cet.
9,16 om ο θεος αυτων 26. 106. 198. 233. 40. 49 AQΓ × 𝔐 cet.
10,7 οψεται και ευφρανθησεται 26. 106. 198. 233. 40. 49 AQΓ.
11,12 + στησαντες 26. 106. 198. 233. 40. 49 AQ × 𝔐 cet.
11,14 διαθηκην 26. 86. 106. 198. 233. 239. 40. 42. 49 ℵ^c. b AQ I III × κατασχεσιν Bℵ*.
12,6 om εν Ιερουσαλημ 26. 106. 198. 233. 239. 40. 42. 49 ℵ^c. b AQV × Bℵ* I III 𝔐.
12,10 επ αυτους 26. 106. 198 A × 𝔐 cet.
12,10 επι αγαπητον 86. 106. 198. 233. 62. 147 AQV × αγαπητῳ Bℵ I.
13,5 om διοτι ανθρωπος — την γην ειμι 26. 106. 198. 233. 49 al. AQΓ × 𝔐 cet.
13,7 παταξον 26. 86. 198. 239. 40. 49 AQ I III 𝔐 × παταξω 106. 42 V × παταξατε Bℵ*.
13,7 τον ποιμενα 26. 86. 106. 198. 233. 239. 40. 42. 49 AQΓV I III cf. ℵ^c. b × Bℵ* 𝔐.
13,7 διασκορπισθησονται 26. 86. 106. 233. 239. 310 AQ 𝔐 cf. I cf. III × Bℵ*.
13,8 εν τῃ ημερᾳ εκεινῃ 26. 106*. 198. 233. 239. 49 ℵ^c. b AΓ I × Bℵ Q III 𝔐.

Maleachi

1,7 βρωματα εξουδενωμενα 26. 106. 198. 233. 40. 49 AQ cf. ℵ^c. b × Bℵ* I.
3,1 ιδου + εγω 86. 106. 233. 238. 40. 42 ℵ^c AQΓV III × Bℵ I 𝔐.
4,1 + κυριου 26. 106. 233 AQΓ × 𝔐 cet.

2. Jesaia.

26. 86. 106. 198. 233. 239. 306. 41. 49. [90].

1,29 επι τοις ειδωλοις 26. 106. 233. 41. 49 ℵ*AQΓ III × B I 𝔐.
2,7 η γη + αυτων 26. 106. 233 A III 𝔐 × BℵQΓ I.

2,14 om υψηλον 26. 106. 233. 239 al. BAQΓ × ℵ I^{sil} 𝔐 cet. (οι γ' Q^{mg}).
3,1 Ιουδαιας — Ιερουσαλημ 26. 106. 233. 306. 41. 90 ℵAQΓV I × B III 𝔐.
5,1 om μου 1° 106. 233. 306. 49. 90. 24 ℵAQ* × BΓ I III 𝔐.
5,5 om εγω 26. 106. 306. 41. 49 al. BℵAQ*Γ × I^{sil} III^{sil} ZQ^{mg} 𝔐.
5,22 οι τον οινον πινοντες 26. 106. 233. 306. 41 ℵAQ III.
5,29 ορμωσιν 26. 106. 233. 239. 306. 49 ℵ*AQV I III × B 𝔐.
6,5 ειπα 26. 106. 306. 41. 49. 24 al. ℵAQΓ × B I III.
7,1 Ραασσων 26. 106. 239. 306. 41 ℵAQΓ cf. V (I) × B III 𝔐.
7,7 εμμεινη 26? 106. 233. 306. 41. 49 ℵAQΓ × B I III.
7,14 εν γαστρι εξει 26. 106. 239. 306. 49.¬[90] ℵAQ × BΓ I III.
7,14 καλεσουσι 26. 106. 233 × 𝔐 cet.
7,15 εκλεξεται 106. 233. 306. 49. 24 ℵ$^{c. a. c. b}$ AQΓ III × Bℵ* I 𝔐.
7,20 ξυρῳ + τῳ μεγαλῳ 106. 306. 41. 49 al. ℵAQ × B I III 𝔐.
7,21 pr. ο εστιν + περαν 26. 233. 41. 49. 24. [36. 144 ℵ$^{c. b}$ AQ* × Bℵ I III 𝔐.
8,1 καινον μεγαν 106. 233. 41 III.
8,8 τα πλατη 26. 106. 233. 306. 49. 90 al. A × 𝔐 cet. (οι γ' Q^{mg}).
8,10 μεθ' υμων + κυριος 106. 306. 41. 49 al. ℵAQΓ × B I III 𝔐.
8,14 ο δε οικος 106. 239. 306. 41. 49. 90 al. ℵAQΓ × B I III 𝔐.
8,19 om εκζητησουσι 26. 106. 239. 306. 41. 49. 90 ℵAQ*Γ III × B I.
9,1 + οδον θαλασσης 26. 106. 233. 239. 90. 24 ℵ$^{c. a}$ AQ 𝔐 × Bℵ*Γ I III[1].
9,1 + τα μερη της Ιουδαιας 26. 106. 49. 90 B? ℵAQ × 𝔐 cet.[2].
9,7 τον αιωνα + χρονον 26. 106. 233. 239. 306. 49 al. AQ × 𝔐 cet.
9,11 επ ορους 26. 106. 306 A.
10,10 τας χωρας 26. 106. 233. 306. 49 ℵAQ* III × B I 𝔐.
10,12 om επι 26. 106. 306. 49. 90 ℵAQΓ × B I III.
10,33 om οι υψηλοι 26. 239. 306. 49 ℵQ × BA I 𝔐.
11,7 λεων και βους 106. 233. 306. 24. 301 ℵAQ × B I III 𝔐.

1) Q^{mg} τινες ουκ εχουσιν οδ. θαλ.
2) Q^{mg} εν αλλοις ουκ εστι τα μερη της Ιουδαιας.

11,9 συμπασα + γη 106. 233. 49. 90 I III.
12,2 σωτηρ μου + κυριος 239. 306. 41. 49. [309 ℵQ × BA 𝔐 cet.
12,6 εν μεσῳ σου 26. 106. 233. 41. 49 ℵAQ*Γ 𝔐 × B I III.
13,5 την οικουμενην ολην 26. 106. 239. 306. 49. 301 ℵAQΓ.
13,9 ανιατος ερχεται 26. 106. 233. 41. 301 ℵAQ × B I III 𝔐.
13,14 διωξαι 26. 106. 233. 49 ℵ$^{c. a. c. b}$ AQ* III × Bℵ* I.
14,5 συνετριψε ο θεος 26. 106. 306. 41. 49. [301 ℵAQ*Γ × B I III 𝔐 cf. Q^{mg}.
14,16 θαυμασουσι 26. 106. 239. 41. 49 ℵAQΓV I × B III.
14,17 om αυτου 26. 106. 239. 306. 41. 49 ℵQ × BAΓ I III 𝔐.
14,18 εκαστος 106. 239. 306 A.
14,25 απο της γης 106. 233. 306. 49. 90 al. ℵ$^{c. b}$AQ × 𝔐 cet.
14,26 + της οικουμενης 26. 106. 239. 306. 49 al. ℵAQΓ × 𝔐 cet.
15,4 ελαλησεν 26. 106. 233. 49 B$^{a. b}$AQ*Γ cf. ℵ* × Ελεαλη B* I III (οι γ') 𝔐.
15,4 om Ιασσα 26. 106. 233. [24 ℵ$^{c. a. c. b}$AQ* × Bℵ* I III 𝔐.
15,4 η φωνη αυτης 26. 106. 49. [24 al. ℵAQ × B I III 𝔐.
15,9 το Ρεμμων und επι Ρεμμων 26. 106. 233. 306. 41. 49 al. ℵ$^{c. a. c. b}$ AQΓ × Bℵ* I III 𝔐.
16,1 om θυγατρος 26. 41. 49 AQ*Γ (I) × Bℵ (οι γ') 𝔐 cet.
16,3 μη απ αρχης 26. 106. 233. 49. [24 B^{a}ℵAQ*Γ al. × μη [απ] αχθης 306. 41 × αχθης B* I III 𝔐.
16,9 και ελαλησεν 26. 106. 239. 306 B^{ab}ℵAQ* I × B* III (οι γ') 𝔐.
17,13 καταφερομενου 106. 233. 306. 41. 49. [24 AQ × φερ.
18,7 + επεκληθη 239. 306. 49 [24. 309 ℵ cf. III.
19,2 + [και] επεγερθησεται 26. 106. 239. 306. 49. 90. [24 B^{b}ℵ$^{c. a. c. b}$ A.
19,3 + και τους γνωστας 106. 41. 49 ℵA.
19,6 διωρυγες 106. 306. 49. 90 ℵAQ* I III.
19,18 om σαβαωθ 26. 106. 198. 306. 41. 49 BℵAQΓ ⨱ I^{sil} (✱ Q^{mg}) 𝔐.
19,20 + κυριος 106. 198. 41. 49. 90 ℵAQΓ III × B I 𝔐.
19,22 + μεγαλη 26. 106. 239. 306. 41. 49 ℵAQ × B I III 𝔐.
20,1 κατελαβετο 106. 233. 306. 41. 49 ℵAQ I × B III.
20,2 ποιησον II^{sil} BℵAQ × εποιησεν ΓVQ^{mg} I III 41. 49. 90. [24 (✱ α') 𝔐.
20,5 ηττηθεντες + οι Αιγυπτιοι 26. 106. 198. 233. 239. 49 ℵAQΓ I × B III 𝔐.

20,6 om εν τῃ ημερᾳ εκεινῃ 26. 106. 198. 239. 306. 41. 49 ℵAQΓ I × B III (οι γ') 𝔐.
21,15 φευγοντων 26. 106. 233. 239. 306. 41. 49. 90 ℵAQ I III cf. 𝔐 × πεφονευμενων B (οι ο' Q^mg) Orig.
27,3 ισχυρα 49. 106. 198 ℵAQ* × οχυρα BΓ I III Q^mg.
28,2 αναπαυσιν 26. 106. 198. 233. 306 al. ℵAQΓ I III × B.
30,5 + ουτε εις ωφελειαν 26. 106. 198. 41. 49 ℵ^c. b AQ I cf. V III 𝔐 × Bℵ*.
30,6 + εις βοηθειαν αλλ εις αισχυνην και ονειδος 26. 86. 106. 198. 233 ℵAOQ I × B III 𝔐.
30,18 μακαριοι + παντες 26. 106. 233. 41. 49 A I 𝔐 × BℵQ.
30,28 πλανησις + ματαια 26. 86. 106. 198. 233. 306. 41 ℵ*A 𝔐.
31,5 om σαβαωθ 26. 86. 106. 198. 306. 41. 24 AOQ* × BℵΓQ^mg I III 𝔐.
32,10 + ο σπορος 26. 86. 106. 198. 233. 306. 41. 49 ℵAQ I × B III 𝔐.
32,11 + σακκους 26. 86. 106. 198 ℵA I cf. III × BQΓ 𝔐.
36,11 pr. των καθημενων 26. 86. 106. 239. 306 A × BℵQ 𝔐.
36,14 οι ου δυνησονται 26. 106. 198. [24 ℵQΓ cf. A × 𝔐 cet.
36,18 ο θεος + υμων 26. 86. 106. 198. 239. 306. 41 ℵ^c. b AQ × 𝔐 cet.
37,5 om Εζεκιου 86. 198. 239. 306. 49. 90. [144 AQ × 𝔐 cet.
37,8 + βασιλευς των Ασσυριων 86. 106. 198. 49. [24 ℵAOQ × 𝔐 cet.
37,11 om και συ ρυσθησῃ 26. 86. 106. 198. 239. 41. 49 al. ℵAQ × BΓ I III 𝔐 (α' σ' θ' Q^mg).
37,13 Σεπφαρειμ 26. 106. 233. 239. 306 A III 𝔐.
38,6 σωσω σε 26. 86. 106. 239. 306. 49. [24 ℵAQ × ρυσομαι σε BΓ I III (οι ο' Q^mg).
38,12 om εξελιπεν 86. 198. 239. 306 ℵAQΓ × B I III 𝔐 (θ' Q^mg).
40,14 + και τις προεδωκεν αυτῳ και ανταποδοθησεται αυτῳ 26. 86. 106. 233. 239. 306. 49. 90. [104 ℵ*A Rom 11,35 × 𝔐 cet.
43,12 καγω μαρτυς λ. κ. 26. 86. 106. 239. 306. 49 AQ × 𝔐 cet.
43,25 om ενεκεν εμου και τας αμ. σ. 26. 106. 198. 41. 49 ℵAQΓ × B I III 𝔐.
44,4 χορτος ανα μεσον υδατος 26. 86. 106. 198. 239. 306. 41 ℵ^c. b AQ × Bℵ*Γ I III.
44,12 ετρησεν 26. 239. 306. 41. 49 ℵ^c. b AQΓ.

44,16 και καυσαντες επεψαν αρτους επ αυτων 86. 106. 198 ℵ* AQ × 𝔐 cet.
44,20 γνωτε 26. 106. 198. 239. 306 ℵA × γνωθι BQΓ I III cf. 𝔐.
45,5 om ενισχυσα σε 26. 106. 239. 49 ℵAQ × BΓ I III (ϑ' Q^mg) 𝔐.
45,11 + και περι των θυγατερων μου 26. 86. 106. 49 cf. 233. 239. 306 ℵAQ × B I III 𝔐.
45,14 om και διαβησονται προς σε 26. 106. 233. 239 al. ℵAQ × B I III (ϑ' Q^mg) 𝔐.
45,18 om επλασεν αυτην 26. 86. 106. 233. 239. 306. 49 ℵAQ* × B I III (✱ Q^mg).
45,23 εξομολογησεται 26. 106. 233. 239. 306 al. ℵ^c. b. mg AQ × B ℵ* I III 𝔐.
47,11 εξαιφνης 26. 86. 106. 49 ℵ^c. b. Q cf. A.
48,5 om ποτε 26. 86. 106. 49 ℵAQ* × B I III.
49,6 om εις διαθηκην γενους 26. 86*. 106. 49 al. AQ* × 𝔐 cet.
49,18 om ως κοσμον 26. 86. 198. 239. 306. 49 ℵAQ* × 𝔐 cet. (✱).
49,23 om οι υπομενοντες με 26. 86*. 106. 198. 239. 306. 49 ℵAQ* × 𝔐 cet. (✱ Q^mg).
50,4 + εν καιρῳ 26. 86. 106. 239. 306 A × 𝔐 cet.
53,3 παρα παντας ανθρωπους 26. 86*. 198. 239. 306 AQ*.
54,15 om και παροικησουσι σοι 26. 86. 106. 233. 49. 147 ℵAQ* × 𝔐 cet.
59,7 αφρονων 86^mg. 106. 239. 306 ℵ*AV I III cf. 𝔐 × απο φονων Bℵ^c. b. Q.
61,1 τῃ καρδιᾳ 106. 239. 306. 41. 49 ℵAQ (I) × B III.
62,11 παραγινεται 26. 86. 198. 233. 41. 49. 90 ℵ*A I × BQ III.
65,1 εγενομην 86. 106. 233. 239. 306. 49 al. ℵ*A × B cet.
65,1 ζητουσιν — επερωτωσιν 26. 198. 239. 41. 49 ℵAQ I × B III 𝔐.

3. Jeremia.

26. 86. 106. 198. 233. 239. 41. 49. 90.

1,4 + με [λεγων] 106. 198. 233. 41. 49. 90 al. AQV 𝔐 × Bℵ I III.
1,11 + Ιερεμια 26. 106. 198. 233. 239. 41. 49. 90 ℵAQV III 𝔐 × B I.

2,6 υιος ανθρωπου 26. 106. 198. 233. 239. 49. 90 אQV I III × BA 𝔐.
2,8 του νομου + μου 26. 106. 198. 233. 239. 49. 90 אAQV I × B III 𝔐.
2,15 αφανισμον 26. 198. 49. 90 Q^mg V I × ερημον 𝔐 cet.
2,34 ευρεθη 233. 41. 49. 90 AQ^a V I III.
3,6 επορευθη 26. 106. 198. 233. 41. 49. 90 A^a V I III 𝔐 × BאQA*.
3,8 διοτι 26. 198. 233. 41. 49 V I III.
3,10 απεστραφη 26. 106. 233. 49. 90 A × 𝔐 cet.
3,12 ου μη στηρισω 26. 106. 198. 233. 239 Q I × BאA III.
3,24 νεοτητος αυτων 26. 106. 233. 239. 49. 90 אAQ I III × B 𝔐.
4,7 γην + σου 26. 106. 198. 233. 49. 90 QV I III 𝔐 × BאA.
4,13 ιπποι αυτων 26. 198. 239. 41. 49. 90 A I × 𝔐 cet.
4,22 εγνωσαν 26. 106. 198. 239 A I III.
5,24 ειπαν 26. 106. 49. 90 אAQV I × B III.
6,1 μεγαλη εσται 26. 198. 233. 239 V cf. III.
6,8 κατοικηθησετκι 26. 86. 198. 233. 239. 49. 90 אAQ*V III.
6,24 θλιψεις κατεσχον 26. 233. 239. 90. [36. 229 × 𝔐 cet.
6,29 μολιβδος 106. 198. 41 I.
7,7 εν τω τοπω υμων 198. 239. 49. 90 אQ I × 𝔐 cet.
7,14 και ποιησω 26. 86. 106. 233. BאV III 𝔐 × AQ I.
7,24 εισηκουσαν 26. 106. 41. 49 AQV I × Bא III cf. 13,11 I.
8,1 των προφητων + αυτων 26. 198. 239 AQ I × 𝔐 cet.
9,24 γινωσκειν + με 26. 86. 198 al. א^c. a QV 𝔐 × Bא*A.
10,18 θλιψει + και εκθλιψω αυτους 26. 86. 198. 49. 90 Q^mg V III 𝔐.
10,25 τον Ισραηλ 26. 198. 239. 41. 49. 90 AQ I × 𝔐 cet.
11,2 ακουσον 26. 233. 49. 90 (I) Syr. × 𝔐 cet.
11,12 τους θεους + αυτων 26. 86. 106. 198. 41. 49. 90 AQV I × Bא III.
11,16 εν αυτη 106. 239. 49. 90 A × 𝔐 cet.
12,11 εγενηθη 26. 86. 106. 198. 41. 49. 90 AQV I × 𝔐 cet.
12,12 ηλθοσαν 106. 233. 41. 49. 90 A I.
13,7 om ποταμον 26. 198. QV III 𝔐 × BאA I.
14,4 την κεφαλην αυτων 26. 86. 106. 233. 239. 49. 90 אAQ I III 𝔐 × B.
16,5 + φησι κυριος 26. 86. 198. 233. 239 Q I III 𝔐.
16,18 τας αδικιας αυτων 26. 86. 106. 198. 233. 239 אAQV I III × B.

17,16 επιστασαι 26. 86. 198. 233. 239 AQV I III × Bℵ.
17,24 ακοη ακουσητε 198. 233. 49. 90 QV I III 𝔐.
18,5 εναντιον αυτου 26. 86. 198. 233 QV III × ενωπιον cet.
18,13 παρθενος Ιερουσαλημ 106. 198. 239. 49. 90 ℵA III × 𝔐 cet.
18,23 τας αμ. των πατερων αυτων 86. 106. 239. 41. 49. 90 ℵAQ × B I III 𝔐.
19,5 + ουδε ελαλησα 26. 86. 198. 233. 41 AQV III 𝔐 × Bℵ I.
19,14 διαπτωσεως + του τυπου Ταφεθ 106. 239. 49. 90 I.
20,17 + μητρος μου 106. 233. 49. 90 I cf. AQ × Bℵ III 𝔐.
21,5 υψηλω 106. 198. 233 Q^mg III cf. ℵ* × 𝔐 cet.
22,2 οι παιδες σου 26. 198. 233 QV III 𝔐 × ο οικος BℵA I.
22,21 ελαλησαν 26. 198. 233. 239. 49. 90 al. ℵAQ × B III 𝔐.
23,13 + επ ονοματι μου 49. 90 cf. 106. 239 A cf. Q I × Bℵ III 𝔐.
23,38 om ημων 26. 106. 49. 90 ℵA I × B III.
26,4 προβαλετε 106. 233. 41. 49. 90 cf. ℵAV I.
26,10 + σαβαωθ 26. 86. 106. 233. 239. 41. 49. 90 AQV I III 𝔐 × Bℵ.
26,19 παρα το μη υπ. 26. 86. 233. 239. 41. [51 QV.
27,9 αλωσονται 106. 239. 49. 90 A I × 𝔐 cet.
27,12 om ενετραπη η τεκουσα υμας 26. 86. 106. BℵV × AQ I III 𝔐 (✻).
28,9 ηγγισεν 106. 239. 41. 90 ℵA I.
28,44 ετι προς αυτην 26. 86. 106. 233. 239. 41. 49. 90 AQ I × Bℵ III 𝔐.
28,63 αναγινωσκων 106. 233. 49. 90 ℵA I.
29,8 βαθ. + εαυτοις 86. 233. 239. 41. 49. 90 AQ I × 𝔐 cet.
31,5 ηκουσα 26. 86. 233. 49. ℵAV (II) × ηκουσατε BQ (I) III.
31,9 αναφθησεται 26. 86. 106. 233. 239. 41. 49. 90 AQV I III × Bℵ.
31,23 Γαμωλ 26. 86. 233. 49 QV I cf. Γαμωλα A.
32,11 Δαιδαν 86. 239. 49. 90 A^aQ* I × 𝔐 cet.
33,20 pr. επι + τω ονοματι 106. 239. 41. 49. 90 A 𝔐.
35,14 τεθεικα 26. 233. 49. 90 Q I III × εθηκα Bℵ A.
36,4 αποικισεν 26. 86. 198. 239. 41. 49. 90 ℵAQV I III × B 𝔐.
36,23 Ιερουσαλημ 26. 233. 239 ℵ^{c. a. mg}QV (I) × Bℵ*A III 𝔐.
37,14 επληθυνθησαν 26. 86. 106. 239 QV I III.
38,16 δακρυων om σου 26. 106. 233. 41 AQV III 𝔐.
38,21 ην πεπορευσαι 26. 86. 233. 239 Q I III.
38,23 αποικιαν 26. 86. 233. 239 QV I.
38,24 πολει αυτου 26. 86. 106. 233. 239. 49. 90 ℵA I × 𝔐.

39,1 om βασιλει 26. 86. 239. 49. 90 QV I III 𝔐.
39,8 om αυτον 26. 86. 239. 49. 90 ℵQ I 𝔐.
39,11 το ανεγνωσμενον και + εσφρ. 86. 233. 239. 49. 90 QV I cf. ℵA cf. III 𝔐 × B.
39,24 πολιν + ταυτην 26. 239. 49. 90 AQ I III × Bℵ 𝔐.
39,40 απο οπισθεν 233. 239. 49. 90 I.
40,12 om παρα το μη ειναι α. κ. κτ. 26. 86. 106. 239 V × 𝔐 cet. (✻ Q^{mg} Syr^{hex}).
41,9 εξ Ισραηλ 26. 239. 41. 49. 90 al. AQ^{mg} I × 𝔐 cet.
41,16 την διαθηκην μου 26. 86. 239 AQV × 𝔐 cet.
42,11 ῳκησαμεν εκει 26. 86. 239. 41. 49. 90 V I Q^{mg} cf. III 𝔐 × cet.
43,2 επ αυτῳ 26. 106. 239. [228 A.
44,17 om ειπειν 26. 239. 49. 90. al. ℵAQV × 𝔐 cet. (✻ Syr^{hex}).
45,23 εις χειρας 86. 106. 239. 49. 90 A I.
47,7 η δυναμις αυτων 26. 86. 106. 233. 239. 49. 90 QV I III cf. A 𝔐 × Bℵ.
48,9 απεκτεινε 26. 86. 239 QV III × επατ. 𝔐 cet.
49,15 λογους 86. 233. 49. 90 $ℵQ^{a}$ (I) × 𝔐 cet.
50,6 om τα λοιπα 26. 86. 233. 239 al. V × 𝔐 cet.
51,15 + θεοις ετεροις 26. 86. 106. 233. 239. 41 AQV I III 𝔐 × Bℵ.
52,12 ο εστως 26. 86. 233. 239. [144 QV × [ο] εστηκως cet.
52,31 om και εκειρεν αυτον 26. 86. 106. 233. 239 ℵAQV I III 𝔐 × B.

4. Hesekiel.

26. 86. 106. 198. 233. 239. 306. 42. 49. 90.

deest ℵ.

1,11 ου αν η 106. 198. 233. 306 AQ (I) × ου αν ην cet.
1,27 ειδον 26. 86. 233. 306. 90 $B^{ab}AV$ III × ιδον B*Q I.
2,4 pr. και υιοι — προς αυτους 26. 106. 233. 42 AQV I cf. III (α' θ' ✻) 𝔐 × B.
3,5 βαθυχειλον και βαρυγλωσσον 26. 106. 49. 90 AQ I cf. V III 𝔐 × B.
3,20 + ας εποιησε 26. 86. 106. 233. 239. 306. 42. 49. 90 AQV I III 𝔐 × B.
3,27 κυριος + κυριος 26. 106. 233. 239. 306. 49. 90 AQ^{mg} I cf. III 𝔐 × BQ*.

4,6 + παντα 26. 306. 42. 49. 90 A I × 𝔐 cet.
5,8 κριματα 26. 86. 106. 239. 306 Q I 𝔐 × BA III.
6,3 Αδωναι κυριος 26. 86. 233. 239. 306 AQΓV I III 𝔐 × B.
6,12 + και ο υπολειφθεις 26. 239. 306. 62. 147 AQ (ϑ. ✱) cf. III 𝔐 × B I.
7,26 + και ο βασιλευς πενθησει 26. 86. 106. 233. 42. 49. 90 I III × 𝔐 cet.
8,8 ωρυξον + δη εν τω τοιχω 86. 306 AQ (α' ✱) V (✱) I 𝔐 × B.
8,15 εωρακας υιε ανθρωπου 86. 106. 233. 42. 90 QV I 𝔐 × cet.
10,15 και επηραν τα χερουβιμ 26. 233. 239. 306. 49. 90. 147 AQ cf. I III 𝔐 × ησαν B.
10,22 Χοβαρ + την ορασιν αυτων 86. 106. 233. 239. 306. 49. 90 AΓQ (ϑ' ✱) I cf. III 𝔐 × B.
11,10 pr. και + επι των ορεων 26. 86. 106. 233. 239. 306 A I × BQ III 𝔐.
11,19 καρδιαν + αυτων 26. 106. 233. 239. 306 A I × 𝔐 cet.
12,9 om οικος 2° 26. 86. 106. 233. 239. 306 B^ab A (I) × B*Q (I) III 𝔐.
12,20 η γη + αυτης 106. 233. 239. 306 A × 𝔐 cet.
13,10 ειρηνη + ειρηνη 26. 86. 106. 42. 49. 90 AV I Hier. × 𝔐 cet.
13,23 μαντειαν 86. 106. 233. 239. 306. 49. 90 A I 𝔐 × μαντειας BQ III.
14,5 om του 26. 106. 233. 90 I.
14,16 και θυγατερες 26. 106. 233. 306. 49. 90 A I × 𝔐 cet.
14,23 εποιησα 233. 239. 306. 49. 90 I × cet.
15,7 στηριω 26. 42. 49. 90 A I × 𝔐 cet.
16,4 om ουδε αλι ηλισθης 26. 233. 239. 306 × 𝔐 cet.
16,19 + μετα ταυτα 26. 106. 233. 239. 306. 49. 90 A I × 𝔐 cet.
16,41 της πορνειας σου 106. 233. 239. 306. 49. 90 A I × 𝔐 cet.
16,58 εν ταις ασεβειαις σου και ταις ανομ. σου 26. 86. 239. 306. 49. 90 A I × 𝔐 cet.
16,61 εις δοκιμην 86. 106. 233. 239. 306. 49. 90 Q* I × 𝔐 cet.
17,23 παν θηριον 26. 86. 106. 233. 239. 306. 49. 90 A I × 𝔐 cet.
18,6 προς τα ειδωλα 86. 233. 239. 306 I.
18,25 κατορθοι 26. 86. 106. 49. 90 A I × κατευθυνει cet.
18,31 + λεγει κυριος 26. 86. 233. 239. 306. 49. 90 A I × 𝔐 cet.
19,11 ραβδος + ισχυος 86. 106. 233. 239. 306. 42. 49. 90 AQ I cf. III 𝔐.

20,8 + εκαστος 86. 233. 239. 306. 42. 49. 90 QV (✱) I III 𝔐 × cet.
20,16 των καρδιων 26. 86. 106. 233. 239. 306. 42. 49. 90 AQV I III × B 𝔐.
20,38 κυριος + ο θεος 26. 86. 233. 239. 306. [49. 90] A I cf. 21,7. 22,3 × 𝔐 cet.
21,15 εις στιλβωσιν εις σφαγην 86. 106. 233. 239. 306 I 𝔐.
22,9 εν σοι 86. 233. 239. 306 V I × 𝔐 cet.
22,13 + προς χειρα μου 106. 233. 239. 306. 42. 49. 90 AQ I Syr. × 𝔐 cet.
22,25 + εν αδικιᾳ 26. 86. 106. 233. 239. 49. 90 A I × 𝔐 cet.
23,17 ηλθον 86. 106. 233. 239. 306. 42. 49. 90 AV I × ηλθοσαν BQ (III?).
23,42 + οινωμενους 26. 86. 233. 306. 42. 49. 90 AQV (θ' ✱) I III 𝔐 × B.
24,9 + ουαι πολις των αιματων 26. 86. 106. 233. 306. 42. 49. 90 AQ (α' θ') I cf. V III 𝔐 × B.
24,18 και απεθανεν η γυνη μου εσπερας 26. 86. 106. 233. 306. 42. 49. 90 AQV I cf. III 𝔐 × B.
25,15 εως αιωνος 26. 86. 106. 233. 239. 306. 42. 49. 90 AQ I 𝔐 × B III.
25,16 την παραθαλασσιαν 26. 86. 106. 42. 49. 90 AQ^mg I.
26,13 pr. εν σοι ετι 26. 86. 106. 239. 306 I × 𝔐 cet.
26,20 ανασταθης 86. 106. 233. 239. 42. 49. 90 AQ I III × αναστης B.
27,14 + ημιονους 86. 106. 239. 306 AQV (✱) I III 𝔐 × B.
27,24 + πορφυραν 26. 86. 106. 233. 239. 306. 42. 49. 90 A I cf. QV III (οι γ' Q^mg) × B.
28,4 και + εποιησας + χρυσιον 26. 86. 106. 239. 306. 42. 49. 90 AQ I (✱) 𝔐 cf. III × B.
28,10 αποθανῃ 86. 233. 239. 49. 90 QV I III 𝔐.
29,5 του πεδιου + σου 233. 239. 306 Q Orig. × 𝔐 cet.
29,20 + οσα εποιησαν μοι 26. 233. 239. 49. 90 AQ I (✱) × B.
30,8 συντριβησονται 26. 106. 239. 306 A × συντριβωσι BQ I III.
30,24 εις τας χειρας 26. 86. 106. 42. 49. 90 AQ I × B III 𝔐.
31,14 και ουκ εδωκαν 26. 86. 106. 233. 239. 306 AQ I 𝔐 cf. III × B.
32,13 κτηνους 26. 86. 42. 49. 90 AQ I 𝔐 × κτηνων B.
33,8 φυλαξαι 233. 49. 90 I × φυλαξασθαι BQ.

33,12 + εν ημερα αμαρτιας αυτου 26. 86. 106. 233. 239. 306. 42. 49. 90 AQ (α' ϑ' ✻) I cf. III 𝔐 × B.
34,5 + και τοις πετεινοις του ουρανου 26. 106. 239. 306. 147 A × 𝔐 cet.
34,20 ανακρινω 106. 233. 239. 306. 62. 147. [88 Q × διακρινω cet.
35,11 ηνικα εαν 26. 233. 49. 90 A.
36,4 + και ταις ναπαις 26. 239. 306 AV III × 𝔐 cet.
36,18 + περι του αιματος — εμιαναν αυτ. 26. 106. 233. 239. 306. 42. 49. 90 AQ (α' ϑ' ✻) cf. I III 𝔐 × B.
37,13 λαος μου 106. 233. 239. 306. 49. 90 I × τον λ. μ.
38,5 + και Λυδοι 106. 239. 306. 42. 49. 90 A I × 𝔐 cet.
40,21 αιλαμ[μ]ωϑ 106. 198. 239. 306. 42. 49. 90 Q I × BA.
41,18 + και φοινιξ 26. 106. 239. 306. 49. 90 AQ (ϑ' ✻) I 𝔐 × B III^sil.
42,13 αγιος + εστιν 26. 106. 239. 306 A × 𝔐 cet.
43,13 του χειλους 26. 106. 198. 239. 306 A I.
44,3 αυτος 26. 106. 306 V III cf. A × ουτος BQ I.
45,9 om ϑεος 198. 233. 49. 90 I × 𝔐 cet.
46,1 ανοιχϑησεται 26. 106. 198. 306. 42. 49. 90 AQV I III × B.
47,20 διοριζει 26. 106. 233. 239. 306 AQ I × B.

III. Die luzianische Gruppe (III).

1. Die Zwölf.

22. 36. 48. 51. 93. 95. 96. 114. 130. 153[1]. 185. 240. 308. 311[2].

Hosea

1,10 om και αυτοι 22. 51. 95. 153. 185 AV II × 𝔐 cet.
2,3 καϑως εν ημερα[ις] 51. 95. 153. 185. [86. 62. 147 gr.
2,3 + ως ερημον 22. 36. 51. 95. 153. 185 AQ I II 𝔐 × B.
2,6 οδους + αυτης 22. 36. 51. 95. 130. 153. 185. 240. 311 AQV I II 𝔐 × B.

1) 153 ist in der Grundlage mit II verwandt.

2) In dieser Gruppe sind hinter der eckigen Klammer überarbeitete Minuskeln der andern Gruppen aufgeführt. — gr. = grammatische Korrektur. — int. = Interpretament. — tr. = Umstellung gegenüber andern Handschriften. — ‖ = Doppelübersetzung.

2,8 αργυριον + και χρυσιον 22. 36. 51. 95. 153. 185. 240. [42. 86. 238. 62. 147 × 𝔐 cet.
2,12 εστιν ταυτα tr. 22. 36. 51. 95. 153. 185. [42. 86. 238. 62. 147.
2,17 των ονοματων αυτων 22. 36. 51. 95. 185. 240. [42. 86. 238. 62. 147 gr.
2,19 εν ελεῳ 22. 51. 95. 153. 185. [42. 86. 238. 62. 147 gr.
2,22 Ισραηλ 22. 36. 95. 185. [86. 238. 147 × 𝔐 cet.
4,9 αυτων 22. 51. 95. 153. 185 V [40. 42. 228. 62. 147 gr. Thph.
5,4 εστιν εν αυτοις tr. 22. 36. 51. 95. 153. [42. 86. 238. 62. 147.
6,9 pr. ως + ανδρος 22. 36. 51. 95. 153. 185 V [49. 238. 62. 147 gr.
7,11 επεκαλουντο 22. 36. 51. 95. 114. 185. [238. 62. 147 𝔐 × cet.
8,11 om θυσιαστηρια ηγαπημενα 36. 51. 95. 114. 185. [86. 238. 62. 147 × 𝔐 cet.
9,1 απο κυριου τ. θ. σου 22. 36. 51. 95. 130. 153 I (II) Thph. × 𝔐 cet.
10,11 επι το καλλος 51. 114. 153. 240. [40. 42. 86. 238. 62. 147 gr.
11,5 Αιγυπτον 22. 36. 51. 95. 153. 185. [238. 147.
13,1 και αυτος 22. 36. 51. 95. 185. [86. 238. 62. 147.
14,5 η οργη μου 22. 36. 51. 95. 130. 185. 240 V I II 𝔐 × BAQ.

Amos
1,11 αποστραφησομαι αυτην 22. 51. 95. 185. [238. 62. 147 gr.
2,4 νομον + κυριου 22. 36. 51. 95. 130. 153. 185 A I II × BQ.
3,11 pr. την + ισχυν σου 22. 36. 51. 95. 185. [40. 86. 238. 62. 147 gr.
5,11 κατεκονδυλιζετε 22. 36. 51. 95. 114. 185 I 𝔐.
5,19 εις τον οικον om αυτου 22. 51. 95. 130. 185. 311 V I [86. 62. 147 𝔐.
6,9 om και vor αποθαν. 22. 36. 51. 95. 185. [106. 238. 62. 147 gr. × 𝔐 cet.
7,14 προφητου + ειμι εγω 22. 51. 130. 311. [86. 238. 147 𝔐 × cet.
8,8 συντελεια + αυτης 22. 36. 51 I [62. 147 𝔐 × cet.

9,2 κατορυγωσιν 22. 36. 51. 130. 153. 240. 311 AQV I II 𝔐 × B.
9,9 Ισραηλ vor εν πασι τοις εθνεσιν 22. 36. 51. 95. 185. [238. 62. 147.

Micha
1,2 κυριος ο θεος 22. 36. 51. 95. 114. 153. 185. 240 V I [40. 42. 62. 147.
1,15 της θυγατρος Σιων 22. 36. 51. 95. 114. 185. 240 I × 𝔐 cet.
2,11 ψευδες 22. 36. 51. 95. 185. 311 I Q^a × ψευδος cet.
3,1 αι αρχαι του Ιακωβ 36. 51. 95. 185. 240 V [238. 62. 147 𝔐.
4,1 του + οικου + κυριου 22. 36. 51. 95. 185. 240. [238 𝔐.
4,12 και αυτοι 22. 36. 51. 95. 130. 153. 185. 311 AQV I II × B.
6,7 ει δωσω 22. 36. 51. 95. 185. 240. [42. 86. 238. 62. 147 gr.
6,13 αφανιω υμας 22. 51. 95. 114. 185. [238. 62. 147 × 𝔐 cet.
7,12 εις συγκλεισμον 22. 36. 51. 95. 130. 185. 311 V [238. 62. 147 Q^{mg}.

hic incipit א.

Joel
1,6 ως σκυμνου αυτου 22. 51. 95. 185 cf. V I [62. 147.
2,9 τειχεων + αυτων 22. 36. 51. 95. 185. [238 × 𝔐 cet.
2,17 του + μη + καταρξαι 51. 95. 185. [42. 238 gr.
3,5 το χρυσιον om μου 51. 95. 153. 185. 311 Q^a I × 𝔐 cet.
3,16 ανακραξεται 22. 45. 51. 61. 130. 153. 311 $א^{c.\,a}$ AQ I II × ανακεκραξεται Bא*.

Obadja
18 πυρφορος 51. 95. 114. 153. 185 [40. 106 א? AV gr.

Jona
1,7 εστιν εφ ημας 36. 45. 51. 61. 130. 311 cf. I.
1,14 ειπον 22. 36. 51. 130. 153. 311 [238 II gr.
2,7 η ζωη μου 22. 36. 45. 51. 95. 114. 130. 153. 185. 240. 311 AQ I II 𝔐 Thph. × Bא.
4,2 ελεημων + ει 22. 36. 51. 95. 185. [238.
4,8 ωλιγοψυχει 22. 36. 51. 153. 311 V I Thph.

Nahum.

1,10 βρωθησονται 22. 36. 51. 95. 153. 185. 240. [40. 42. 238 gr.
2,6 επι τα τειχη om αυτης 22. 36. 51. 95. 130. 153. 185. 240. 311 AQ I III × Bא 𝔐.
3,3 επιβαινοντος 22. 36. 51. [238. 62. 147 gr.?
3,12 εσθιοντος 22. 51. 130. 311 cf. 95. 185. [(I) (II) gr.

Habakuk.

1,3 επιβλεπειν + επι 22. 36. 51. 95. 185. 240 A II.
2,5 και αυτος 22. 36. 51. 95. 185. [86. 233. 238. 62. 147 𝔐 gr.
3,6 και ετακη 22. 36. 51. 130. 153 א* I × διετακη BAQ II.
3,15 επεβιβασας 22. 36. 51. 95. 153. 185. 311 א^c. a AQ I II 𝔐 × Bא*.

Sephanja.

1,17 εκχεω 36. 51. 95. 185. 240. [238 (II) gr. × 𝔐 cet.
2,2 παραπ. + ημερας 22. 36. 51. 95. 114. 185. 240 al. V cf. I (✻) 𝔐 × BאAQ II.
2,7 pr. των + υιων Ιουδα 22. 36. 51. 95. 185. [238 gr.
3,6 διοδευεσθαι 22. 36. 51. 95. 185. 240. [86. 238. 62. 147. gr.
3,18 συναξει 22. 36. 51. 95. 185. 240. [238. 62. 147 gr. × 𝔐 cet.

Haggai.

1,8 + και οισατε και 22. 36. 51. 95. 114. 185 [86. 238. 62. 147 cf. I 𝔐 × BאAQ II.
2,5 εγω μεθ υμων ειμι 22. 36. 51. 311 AΓV I II × BאQ.
2,14 πονηριων 22. 51. 95. 130. 185. 311 א^c. a V I (II) × πονων Bא*AQΓ.
2,21 εν τη τετραδι 22. 36. 51. 95. 185. [86. 238. 62. 147 gr.

Zacharia.

1,6 και ειπον 22. 36. 51. 95. 130. 185. 311 (I) II cf. 4,2 gr.
2,18 και ειδον 22. 36. 51. 95. 185. 311 BQ (I) II × א^c A.
3,7 pr. εαν + εν ταις οδοις 22. 36. 51. 95. 185. 240 [40. 42. 86. 238. 62. 147 Q gr.
4,9 προς υμας 22. 36. 51. 95. 185. [86. 238. 62. 147 𝔐 × cet.
5,8 ταλαντον 36. 51. 95. 185. 240. [86. 238. 62. 147 × λιθον cet.
6,8 + και εκαλεσε με 22. 36. 51. 95. 114. 185. 240. [86. 238. 62. 147 ||.
6,11 στεφανον 22. 36. 51. 95. 185. 62. 147 I × 𝔐 cet.

7,5 ειπε 22. 36. 51. 130. 311 I A.
8,10 ουκ ην 22. 36. 45. 51. 61. 95. 185. 240. [42. 106. 238. 62. 147 𝔐.
8,23 επιληψονται 22. 36. 45. 51. 61. 95. 114. 240 [(II) 238 gr.
9,10 + απο θαλασσης 22. 36. 51. 95. 132. 185 [(II) 238 𝔐.
10,4 πας ⊤ ελαυνων 22. 36. 51. [238. 62. 147 gr.
11,2 μεγιστανες μεγαλως tr. 22. 36. 51. 95. 185. [42. 86. 238. 62. 147 gr.
11,16 ποιμενα + απειρον 22. 36. 51. 95. 114. 185. [40. 86. 238 ℵ[c. a] int. × 𝔐 cet.
13,1 ραντισμον 22. 36. 51. 231. 240 ℵ[c. b]AV I II × χωρισμον Bℵ*Q 𝔐.
13,8 αυτης μερη tr. 22. 36. 51. 95. 185. 231. [86. 238. 62. 147 gr.

Maleachi
1,4 διοτι εαν ειπε 22. 36. 51. 95. 185. 240. [86. 238. 62. 147 gr.
1,13 εις θυσιαν 22. 36. 51. 95. 185. [86. 238. 62. 147 int. × 𝔐 cet.
2,12 εως + αν 22. 36. 51. 95. 185. [62. 147 I ℵ[c. a.] gr.
2,16 τα ενθυμηματα υμων 22. 36. 51. 95. 185. 240. [86. 238. 62. 147 𝔐.
3,18 και + αναμεσον + του μη 22. 51. 95. 185 [40. 42. 86. 62. 147 int.

2. Jesaia.

22. 36. 48. 51. 93. 144. 308.

1,4 + απηλλοτριωθησαν — οπισω 22. 36. 48. 51 I cf. V 𝔐 (✱).
1,24 υπεναντιοις + μου 22. 36. 48. 51. 93. 144. [62. 147 𝔐.
2,17 πεσειται [το] υψος 22. 36. 48. 93. 144 ℵAQΓ I II × υβρις B.
3,15 + φησι κυριος κυριος στρατιων 22. 48. 51. I (✱) 𝔐.
3,21 κατακλιτα + χρυσιου 22. 48. 51. [62. 147. 233 × 𝔐 cet.
5,12 τα δε εργα του θεου 22. 36. 51. 93. [62. 147. 90 × 𝔐 cet.
5,28 καταιγιδες pl. 22. 36. 48. 51. 93. [90. 62. 147. 301 gr.
6,8 ειμι εγω tr. 22. 48. 51. 93. 301 BAQV (II) × ℵΓ I.
7,8 και ετι εξηκοντα 22. 36. 48. 51. 93 [90. 233. 62. 147 𝔐 × cet.
7,23 pr. εσται + πας τοπος 22. 36. 48. 51. 62. 147 I 𝔐 (π' ✱ Q[mg]).

8,12 ταραχθητε + απ αυτων 22. 36. 48. 93. [62. 147 int. × 𝔐 cet.
9,2 ειδε 22. 48. 51. 62. 93 I (II) ℵ[c] cf. 𝔐 × cet.
9,11 τους εχθρους + Ιουδα 22. 51. 93. [90. 233. 62. 147 int.
10,6 κονιορτον + οδων 22. 36. 48. 51. 93. [90. 233. 62. 147 𝔐 × cet.
10,26 επ αυτους + μαστιγας 22. 48. 51. [90. 233. 62. 147 𝔐 × cet.
11,14 προνομευοντες 22. 36. 48. 93. 144. 301. [90. 62. 147 gr.
12,2 σωτηρ 22. 36. 48. 51. 93. 144. 301 [(II) int.
13,10 το φως + αυτων 22. 36. 48. 51. 93. 144 (I) (II) Q[mg] 𝔐.
13,18 επι τοις υιοις σου 22. 36. 48. 51. 93. 144. [90. 233. 62 int.
14,9 διηγειρεν κατα σου τους αρξαντας 22. 36. 48. 51. 93. [90. 233. 147.
14,25 ωμων + αυτων 22. 36. 48. 51. 93. 144 al. I [90. 233. 306. 62. 147 𝔐.
15,5 συντριμμα + και ταλαιπωρια 22. 36. 48. 51. 93. 144. [90. 233. 228. 62. 147 ||.
16,3 σκεπην + αυτοις 22. 36. 48. 51. 93. 144. [90 int.
16,9 κατεβληθη 22. 36. 48. 51. 93. 144 [90. 62. 147 int.
17,3 ουκετι + εσται 22. 36. 51. 93. 308 ℵAQΓ I II.
17,5 σταχυας 22. 36. 48. 51. 93. 144. 308. [90. 62. 147 𝔐.
18,2 + προς παντα τα εθνη 22. 36. 48. 51. 93. 144. 308. [90. 233. 62. 147 × 𝔐 cet.
19,7 εν ανεμοφθορια 36. 48. 51. 144. 308. [41. 90. 62. 147 gr.
19,24 τριτος Ισραηλ tr. 22. 36. 48. 51. 93. 144. 308. [90. 233. 62. 147 Q × 𝔐.
20,2 ουτως + Ησαιας 22. 36. 48. 51. 93. 144. 308. [90. 233. 62. 147 int.
21,13 κοιμηθησονται 22. 36. 48. 51. 93. 144. 308. [90. 233. 62. 147 int.
22,4 δια τουτο ειπον 22. 36. 48. 51. 93. 144. 308. [90. 233. 62. 147 gr.
22,7 om εσονται 22. 48. 51. 93. 144. 308. [90. 62. 147 gr. × 𝔐 cet.
23,1 Κιτιεων 22. 36. 48. 51. 144. [90. 302 Q.
23,4 ωδινα 22. 48. 51. 93. 144. 308. [90. 233. 302. 62. 147 gr. × ωδινον cet.
24,6 ημαρτον 36. 48. 51. 93. 144. 308. [90. 233. 24. 62. 147 × ημαρτοσαν gr.

24,23 + και εντραπησεται — ο ηλιος 36. 48. 51. 93. 144. 308 I ℵQ^mg [90. 305. 62. 147 𝔐 (✻).
25,8 του λαου + αυτου 36. 51. 93. 144. 308. [90. 233. 228. 62. 147 𝔐 × cet.
26,7 ευθεια + τριβος ευσεβων ευθεια ευθεια 22. 36. 51. 93. 144. [90. 62 cf. al. ||.
26,10 om πας ος 22. 36. 48. 51. 93. 144. . . . ℵ^c AQV I 𝔐 × Bℵ* II Γ.
27,7 η ως 22. 48. 93. 308. [86. 90. 233. 62. 147 𝔐.
27,13 εν τη σαλπιγγι 22. 36. 48. 51. 93. 144. 308 [al. gr.
28,16 εντιμον + θεμελιον 22. 48. 51. 93. 308. [90. 62. 147 𝔐.
28,16 πιστευων + επ αυτω 22. 48. 51 ℵAQ I II [62. 147 al. × BΓ 𝔐.
29,9 θαυμασατε 22. 48. 93. 144. 308. [90. 233. 62. 147 int. × εκλυθητε.
30,4 αρχητοι + αυτου 22. 36. 48. 93. 144. 308. [90. 228. 62. 147 (οι γ' Q^mg) 𝔐.
30,12 εγογγυσατε — πεποιποθες εγενεσθε 22. 48. 51. 93. 308. [90. 233. 62. 147 𝔐.
31,5 εξιλασεται und υπερβησεται 36. 48. 51. 144. 308. [90. 228 cf. al. 𝔐.
32,7 πενητων 22. 36. 48. 51. 144. 308. [90. 233. 228. 62. 147 𝔐.
32,12 επι αμπελω 22. 36. 48. 51. 144. 308. [90. 233. 62. 147 𝔐.
33,9 Καρμηλος 22. 36. 48. 51. 93. 144. 308 ℵAQ I II.
33,18 αναστρεφομενους 22. 36. 48. 93. [90. 233. 62. 147 int. × [συσ]τρ. cet.
34,4 ωσ[ει] + πιπτει 22. 36. 51. 93. 144. 308. [86. 90. 233. 62. 147 𝔐.
34,14 συναντησει δαιμονια 36. 48. 51. 308. [90. 233. 62. 147 gr.
35,6 εν ⊤ ερημω 36. 48. 51. 93. 144. [(I) (II) × εν τη ε. 𝔐 cet.
36,6 πεποιθας 36. 48. 51. 144. 308. [90. 233. 62. 147 gr.
36,21 αποκρ. + αυτω 22. 36. 48. 51. 93. 308. [90. 228. 62. 147 O 𝔐.
37,16 πασης + της + β. 22. 36. 48. 51. 144. [233. 62. 147 gr.
37,33 κυριος + των δυναμεων 22. 36. 48. 51. 93. 144. 308 [al. × 𝔐 cet.
38,11 ανθρωπον + ετι μετα κατοικουντων 22. 36. 48. 51 V I [II Q^mg (θ' ✻) 𝔐 × cet.
39,2 εδειξεν + αυτοις 22. 48. 51. 93. . . . ℵ^c.a A I II 𝔐 × Bℵ*QΓ.

40,8 + οτι πνευμα — εξεπεσε 22. 36. 48. 51. . . . Q^mg (σ' ϑ' ✱) 𝔐.
40,10 εργον + εκαστου 22. 36. 48. 51. . . . int. × 𝔐 cet.
41,5 ειδον εϑνη 22. 36. 48. 51. . . . × ειδοσαν cet. gr.
41,17 εξηρανται 36. 51. 144. 308. . . . gr. × εξηρανϑη cet.
42,10 αυτου + ανω 22. 36. 48. 51. . . . int. × 𝔐 cet.
42,25 και ανηφϑη εν αυτοις 36. 48. 51. 93. 308. . . . 𝔐 × cet.
43,21 εξηγεισϑαι 22. 36. 48. 51. . . . × διηγεισϑαι cet.
44,15 απ αυτου + καυσας 22. 48. 51. 93. 144. 308. [. . . int.
44,17 εις γλυπτον ϑεον tr. 22. 36. 48. 93. 144 [. . .
45,11 + ο πλασας αυτον 22. 36. 48. 51. . . . 𝔐 ||.
45,21 εκ τοτε 22. 36. 48. 51. . . . I 𝔐.
46,6 + και οι συμβ. 22. 36. 48. 51. . . . I × 𝔐 cet.
47,2 ανακαλυψαι 22. 36. 48. 51. . . . [90 91. 109. 302. . . .
47,9 χηρεια και ατεκνια 22. 36. 48. . . . ℵAQ II × I 𝔐.
48,14 pr. κυριος + [αγαπ. σε 22. 36. 48. 93. . . . (οι γ' πιπι Q^mg) 𝔐.
49,13 οι ουρανοι 22. 48. 51. 93. [90. 233 int.
50,6 δεδωκα 22. 36. 48. 51. . . . AQ I II × εδωκα Bℵ.
51,1 εξ ης ελατομηϑητε 22. 36. 48. 51. . . . (ϑ' ✱ Q^mg) 𝔐.
52,11 μη απτεσϑε 22. 36. 48. 51. . . . ℵAQ I II cf. Γ × B.
53,3 ων εν πληγη tr. 22. 36. 48. 93. 308. [90. 62 gr.
54,16 κτιζω σε 22. 36. 48. 51. 93. . . . ℵAQ II × B I 𝔐.
55,11 + προς με κενον 22. 36. 48. 51. 93. 144. 308 I (ϑ' σ' ✱ Q^mg) 𝔐.
56,10 νυσταγμον 22. 36. 48. 51. . . . × νυσταξαι cet.
57,15 ο αιωνιος 22. 36. 48. 51. . . . int. × 𝔐 cet.
58,11 πηγη + υδατος 22. 36. 48. 93 V [90. . . . Q^mg (✱) 𝔐.
59,5 εσϑιειν 22. 36. 48. 51. . . . × φαγειν gr.
60,8 ωσει ν. 48. 51. 144. 308. [90. 62 gr.
61,2 + τω ϑεω ημων 22. 48. 51. 93. 144. 308 V [90 . . . Q^mg (✱) 𝔐.
63,5 ο βοηϑων 22. 36. 48. 51. . . . 𝔐.
65,18 + οσα εγω κτιζω 22. 36. 48. 51 V Q^mg (ϑ' ✱) 𝔐.

3. Jeremia.

22. 36. 48. 51. 96. 144. 229. 231.

1,3 Σεδεκιου 22. 36. 48. 51. 62. 96. . . . QV I II.
1,19 λεγει κυριος 22. 36. 51. 96. 144. 229. 231. AQ II × Bℵ I.
2,11 ωφεληϑησεται 36. 48. 51. 96. 229. 231. [198. 62 𝔐 × cet.

2,27 ειπον τω ξυλω tr. 22. 36. 51. 96. 144. 231. [198. 62 𝔐 gr.
3,11 ψυχην αυτης 22. 36. 48. 51. 96. 231 ℵQ I II 𝔐 × BA.
3,16 γης + φησι κυριος 36. 48. 51. 96. 229. 231. [198. 62 Q.
3,16 επισκεφθ. + ετι 22. 36. 48. 96. 144. 231. [198 × 𝔐 cet.
4,6 om εγω 22. 36. 48. 51. 96. 231. [106 × 𝔐 cet.
4,16 ιδου συστροφαι 22. 36. 48. 51. 96. 229. 231. [62 Syr. × 𝔐 cet.
5,8 εγενοντο 22. 36. 96. 231. [198. 62 gr. cf. 43,1 Ez. 31,17 u. ö.
5,26 συνελαμβανον 22. 48. 51. 62. 96. 229. 231 gr. × — οσαν cet.
6,1 Βεθακκαριμ 22. 48. 51. 96. 231.
6,3 + την αγελην εαυτου 22. 48. 51. 96. 231. [62 cf. Qmg (✱) int.
7,13 + φησι κυριος 22. 36. 48. 51. 96. 144. 231. [233. 62 (α' σ' θ' Qmg) 𝔐.
7,20 οργη + μου 22. 36. 48. 51. 96. [62 𝔐.
7,28 + του θεου αυτων 22. 36. 48. 51. 96. 144. 231 QV II cf. 𝔐 × cet.
8,6 λαλουσιν 22. 36. 48. 51. 96. 231 A [62. 87. 228 int.
9,7 om θυγατρος 22. 36. 48. 51. 96. 231.
9,26 και επι Ιουδαν 22. 36. 48. 96. 231 V II 𝔐 × BAℵQ I.
10,5 om θησουσιν αυτα 22. 36. 51. 144. 231 ℵAQV I II 𝔐 × B ||.
10,24 ολιγοστους 22. 36. 48. 96 I [106.
11,11 επ αυτους 22. 36. 48. 51. 96. 144. 231 QV II 𝔐.
11,17 τω Βααλ 22. 48. 51. 96. 231. [62. 198 int.
12,12 της ερημου 36. 48. 51. 96. 229. 231. [62 gr.
12,14 + [και] των ποιμενων 36. 48. 51. 96. 231 ||.
13,24 διασπερω 22. 36. 48. 51. 96. 231. [62 𝔐.
14,13 ο ων δεσποτα κυριε 22. 36. 48. 51. 96. 231. [62 A 𝔐.
14,20 αμαρτιας 22. 36. 48. 51. 96. 231 Q [86. 198. 233. 62 × αμαρτηματα cet. gr.
15,10 ουκ ωφελησα ουδεν 36. 48. 51. 96. 231 V gr.
16,12 + του ποιησαι 22. 36. 48. 51. 96. 231. [233. 62 Qmg (✱) 𝔐.
17,13 καταισχυνθησονται 22. 36. 51. 231. [26. 198. 62 × — τωσαν gr.
18,11 απο + της + οδου αυτου 22. 36. 48. 51. 231 V II gr.
19,7 κατασφαξω 22. 36. 48. 51. 96. 231. 62 Q I.
20,9 φλεγομενον I + και συνεχομενον 22. 36. 48. 51. 96. 231. 62 ||.
21,3 om βασιλεα Ιουδα 22. 48. 51. 96. 144. 231 QV II 𝔐.

22,20 επι τον Λιβανον 36. 48. 51. 96. 231. [198. 62 gr.
23,11 προφητης και ιερευς tr. 36. 48. 96. 231. [233 𝔐.
24,2 των μη βιβρωσκομενων 22. 36. 48. 96. 231. [198. 62 gr.
26,19 κατοικια θυγατρος 22. 36. 48. 51. 96. 229 int.
27,12 + και ανυδρος και αβατος 22. 36. 48. 51. 96. [198. 62 𝔐.
28,7 εσαλευθη εθνη 22. 36. 48. 51. 96. 231. [198. 62 𝔐 gr.
29,11 pr. ο λεγων + υπολ. 36. 48. 51. 62. 96 int.
30,5 και ουκ εσται 22. 36. 48. 51. 96. 229 AQ I II × Bℵ.
31,11 εκ παιδιου 36. 48. 51. 229. [41 cf. 22. 96. 62 × παιδαριου cet.
32,7. 22 + και παντας — θαλασσης 22. 36. 48. 51. 96. 231 [II 𝔐.
33,12 παντα τον λαον 22. 36. 48. 51. 96. 231 gr.
34,8 + γης υμων και διασπερω — απολεισθε 22. 36. 48. 51. 96. 231. [233. 62. 228 (α' θ' ✱ Q^mg) 𝔐 cf. v. 10.
35,8 επι γενεας πολλας 22. 36. 48. 51. 96. 231. [41 × επι της πολλης cet.
36,13 ευρηθησομαι υμιν 22. 36. 48. 51. 96. 231. [198 int. theol.
37,6 ερωτησατε + δη 22. 51. 62. 96. 229. 231. [49. 90. 198 𝔐.
38,15 και κλαυθμος — οδυρμος 22. 36. 48. 51. 96. 231 [(II) 228 VQ 𝔐.
39,9 + το αργυριον 48. 51. 96. 231. [233 𝔐.
40,4 + ο θεος Ισραηλ 22. 36. 48. 51. 96. 144 ℵAQ I II 𝔐 × B.
40,13 + 40,14—26: 22. 36. 48. 51. 96. 229. [62. 231 𝔐.
41,13 εξειλομην 22. 36. 48. 51. 96. [233 gr. × εξειλαμην.
42,9 οικοδομησαι 22. 36. 48. 51. 96. [62. 233 gr. × — ειν.
43,2 εχρηματισα 22. 36. 48. 51. 96 AQ^mg I [II × ελαλησα BℵQ* 𝔐.
44,7 ταδε λεγει κ + ο θεος Ισρ. 22. 36. 48. 51. 96. 𝔐 cf. 49,18.
45,3 om η πολις αυτη 22. 48. 51. 96 × 𝔐 cet.
46,3 + 46,4—13: 22. 36. 48. 51. 96. 229. [86. 233. 228 𝔐.
47,15 + λεγων 22. 36. 48. 51. 96. [233. 228 𝔐.
48,15 διεσωθη 22. 36. 48. 96 × εσωθη cet.
49,20 επι ταις ψυχαις 22. 36. 48. 51. 96. [62 gr.
50,13 τους οικους + των θεων + αυτων 22. 36. 48. 96. 229. [62. Syr^hex × τας οικιας αυτων cet.

4. Hesekiel.

22. 36. 48. 51. 231.

1,9 εκαστον + αυτων 22. 36. 48. 51. 231 V int. × 𝔐 cet.
2,1 ειδον 22. 36. 48. 51. 231 A^a II × ιδον cet.
2,10 + εις αυτην 22. 36. 48. 51. 231 AQV II 𝔐 cf. I × B.
3,18 του αποστρεψαι + αυτον 22. 36. 48. 51. [42. 62 V int.
3,26 + προς τον λαρυγγα σου 22. 36. 48. 51. 231 V [II 228 Q (ϑ ✻) 𝔐.
4,9 και συ + υιε ανϑρωπου 22. 36. 48. 51. 231. [228 V × 𝔐 cet.
4,13 + ου διασκορπισω [I II διασκορπιω] αυτους εκει 22. 36. 48. 51. 231. . . . QV I II 𝔐 × BA.
5,9 δια παντα 22. 36. 48. 51. 231 V gr. × κατα π. cet.
6,7 τραυματιαι + υμων 36. 48. 51. 231 V [42 int. × 𝔐 cet.
6,11 τῳ ποδι + σου 22. 36. 48. 51. 231 V [42 𝔐 × cet.
7,3 κατα τας οδους σου 22. 36. 48. 51. 231 V [42 𝔐 × cet.
7,16 + περιστεραι μελετητικαι 22. 36. 48. 51. 231 AQV I II (ϑ' ✻) 𝔐 × B.
8,6 + ας ο οικος Ισραηλ 22. 36. 48. 51. 231 AQV I II (α' σ' ϑ') 𝔐 × B.
8,16 και + ιδου + επι 22. 36. 48. 51. 231 AV I II 𝔐 × BQ.
9,3 επι των χερουβιμ 22. 36. 48. 231 A [106. 233 cf. 68. × απο cet.
9,11 om τῃ ζωνῃ 22. 36. 48. 51. 231 𝔐 × cet.
10,9 τεσσαρες τροχοι tr. 22. 36. 48. 231. [62. 147 Q gr.
10,18 απο + του αιϑριου 36. 48. 51. 231 ΑΓQV I II (✻) 𝔐 × B.
11,16 εις πασαν + την + γ. 22. 36. 48. 51. 231 AV I II × BQΓ.
11,25 λογους ⊤ κυριου 22. 36. 48. 51. 231 AV (I) II.
12,3 εις τοπον ετερον tr. 36. 48. 231 QV [62. 147 𝔐 gr.
12,11 ον τροπον + γαρ 22. 48. 51. 231 V gr.
13,6 pr. ταδε λ. κ. 22. 36. 48. 51. 231. [26. 106. 228 A? × 𝔐 cet.
13,22 + αδικως 22. 36. 48. 51. 231 AQV I II 𝔐 × B.
14,13 κτηνος 22. 36. 48. 51. 231. [62. 147 QV 𝔐 × κτηνη cet. cf. 32,13.
14,20 pr. οτι + αυτοι 22. 36. 48. 51. 231 V gr.
15,6 εδωκα 22. 36. 48. 51. 231 gr. × δεδ. cet.
16,11 επι τας χειρας σου 22. 36. 48. 51. 231 𝔐 × περι cet.
16,55 + και Σαμαρεια — ησαν απ αρχης 22. 36. 48. 51 AQ (I) II 𝔐 × B.

17,2 επι τον οικον 22. 36. 48. 51 V [42 int. × προς cet.
17,15 om εαυτον 22. 36. 48. 51. 231 QV I II × BA 𝔐.
17,21 pr. και παντες οι εκλεκτοι αυτου cf. AQ + συν πασαις ταις παραταξεσιν [Q^mg συν παση παραταξει] αυτου 22. 36. 48. 51. 231 Q^mg V 𝔐 × B I II.
18,8 απο αδικιας 22. 36. 48. 51. 231 V gr. × εξ.
18,19 pr. κριμα και + δικ. 22. 36. 48. 51. 231 V 𝔐.
19,8 και επεθετο 22. 36. 48. 231 VQ^mg × εδωκεν cet.
19,14 καταφαγεται 22. 36. 48. 51. 231 V [42 int. × κατεφαγεν cet.
20,8 ειπον 22. 36. 48. 51. 231 V [42 gr. × ειπα cet.
20,15 επηρα 22. 36. 48. 51. 231 cf. V gr. × εξηρα cet.
21,7 ενεκεν 22. 36. 48. 51. 231 V × ενεκα.
21,13 Αδωναι κυριος 22. 36. 48. 51. 231 V [62 (πιπι Q^mg) cf. 6,3. 28,12. 35,3. 48,29 u. ö.
22,3 εκχεουσα αιμα 22. 48. 51. [62. 147 V gr. × αιματα cet.
22,29 pr. τον + λαον τ. γ. 22. 36. 48. 51. 231 AV II.
23,15 pr. Βαβυλωνος + Χαλδαιων 22. 36. 48. 51. 231. [306. 62. 228 QV (οι γ' ✱) 𝔐.
23,21 νεοτητος σου + επεσον 22. 36. 48. 51. 231. [42 AV × QB I II cf. 𝔐.
24,8 λεωπετριαν + τεταχα αυτο 22. 36. 231 cf. 51 VQ^mg × 𝔐 cet.
24,26 απαγγειλαι 22. 36. 48. 51. 231 QV II gr.
25,11 εν Μωαβ 22. 48. cf. 51. 231 AV II × εις cet.
25,17 + εν ελεγμοις θυμον μου 36. 48. 51. 231. [228 QV (θ' ✱) 𝔐.
26,12 σου τα τειχη tr. 22. 36. 48. 231 BQ [62. 233. 306 × A.
26,18 + και ταραχθησονται — εξουσιας σου 48. 51. 231. [62. 147 cf. AQ I II (θ' ✱) 𝔐 × B.
27,5 ῳκοδομηθης 22. 36. 48. 51. 231 × 𝔐 cet.
27,29 πλοιων + αυτων 22. 51. 88. 231 AQV I II 𝔐 × B.
28,5 pr. και + υψωθη 48. 51. 62. [26. 147 𝔐 × cet.
28,12 + πληρης σοφιας 22. 36. 48. 51. 231 QV I II (οι γ' ✱) 𝔐 × BA.
29,1 εν τῳ δωδεκατῳ μηνι 22. 36. 48. 51. [87. 91 𝔐 × ενδεκατῳ A × δεκατῳ Q.
29,12 εν ταις χωραις 22. 36. 48. 51. 231. [62. 147. 233 V gr. × εις.
30,9 + την ελπιδα 22. 36. 48. 51. 88. 231 QV [62. 147 𝔐.

30,21 του επιτεθηναι αυτω 22. 36. 48. 51. 231 × του δοθηναι επ αυτον.
31,2 προς το πληθος 22. 36. 48. 51. 231 V gr. × τω πληθει.
31,17 κατηνεχθη 22. 36. 48. 51. 231 V × κατεβησαν 𝔐.
32,5 αιματος σου + τα πεδια 22. 36. 48. 51. 231 V 𝔐 cf. + φαραγγας Q (οι γ').
32,17 τω πρωτω μηνι 22. 36. 48. 51. 231 V cf. AQ^mg 26. 106 × του πρ. μηνος cet.
33,2 αν + εγω + επαγω 22. 36. 48. 51. 231 × 𝔐 cet.
33,16 ου μνημονευθησονται + αυτω 22. 36. 48. 51. 231 V 𝔐 gr.
34,4 επεζητησατε 22. 36. 48. 51. 231 V gr. × εζητησατε cet.
34,9 + ακουσατε λογον κυριου 22. 36. 48. 51. 231 AQV I II (α' σ' θ' ✻) 𝔐 × B.
35,4 εις ερημον εση 22. 36. 48. 51. 231 V [106 ερημος εση cet. 𝔐.
36,2 ανθ ων ειπεν 22. 51. 231 AV II.
36,29 καθαριω υμας 22. 36. 48. 51. 231 V Tich. × σωσω 𝔐 cet.
37,12 εκ των ταφων 22. 48. 51. 231 V × εκ τ. μνημειων cet.
37,25 αρχων + αυτων + εσται 22. 36. 48. 51. 231 AQ*V I II × B 𝔐.
38,6 Γομελ 22. 48. 51. 231 × 𝔐 cet.
39,14 οπως καθαρισωσιν αυτην 22. 36. 48. 51. 231 V gr. × καθαρισαι cet.
40,13 δωματος — επι το δωμα 22. 36. 48. 51. 231 V × τοιχος cet.
41,15 ναος + εσωτερος 22. 36. 48. 51. 231. [228 V 𝔐.
42,8 om αι 22. 51. 231. [42 A.
43,10 εντραπησονται 22. 36. 48. 51. 231 V int. × κοπασουσιν cet.
44,7 στεαρ 22. 36. 48. 51. 231 QV I II 𝔐 × σαρκας BA.
44,12 εγενηθησαν 22. 36. 48. 51. 231 V 𝔐 × εγενετο cet.
45,15 και ⊤ ολοκαυτ. 22. 36. 48. 51. 231 V II × 𝔐 cet.
46,11 η θυσια 22. 36. 48. 51. 231 V × μαναα cet.
47,21 διαμεριειτε 22. 36. 48. 51. 231 QV (I) II × διαμερισετε B (✻).
48,21 πολεως + κατα προσωπον 22. 36. 48. 51. 231 AQV I II (θ') 𝔐 × B.

B. Textverhältnis.

I. Die Unzialen.

1. Vaticanus (B).

Auf Grund der vorgelegten Textproben soll nun versucht werden, das Textverhältnis der wichtigsten Handschriften im großen und ganzen zu bestimmen. Zu diesen Handschriften sind hier gerechnet Vaticanus (B), Sinaiticus (א), Alexandrinus (A), Marchalianus (Q) und Venetus (V)[1]. Dazu kommen die drei Minuskelgruppen (I II III), deren jede einen verlorenen Archetypus vertritt und einigermaßen ersetzen muß. Es handelt sich nun hier nicht darum, auf Grund des Septuagintatextes einen hebräischen Urtext zu erschließen, der neben dem masoretischen selbständige Bedeutung hätte. Sondern die griechischen Handschriften sollen auf ihren relativen Wert miteinander verglichen werden. Dabei muß als Leitsatz der Satz von Lagarde[2] aufgenommen werden, daß im ganzen ein Septuagintatext desto wertvoller ist, je weiter er sich vom Sinne bei 𝔐 entfernt, wenn auch dieser Satz nicht ausnahmslos gelten kann. Daß die Beweisführung auf unserm beschränkten Gebiet und mit unsern beschränkten Beispielen nur annähernd versucht werden kann, ist zweifellos. Doch glaube ich, würde eine vollständige Statistik aller fraglichen Fälle wohl das Beobachtungsfeld ungemein vergrößern, aber die Grundlinien nicht verschieben, die hier gezeichnet sind.

Seit langem gilt der Vaticanus (B) als ältester und ehrwürdigster Zeuge des Septuagintatextes. Er darf als ägyptisch angesehen[3] und dem 4. Jahrhundert zugeschrieben werden.

---

1) Zur Orientierung cf. Swete, Old Testament I III. — id. Introduction to the Septuagint 1900 S. 122 ff.

2) Lagarde, Anmerkungen usw. S. 3.

3) cf. Zahn, Athanasius und der Bibelkanon S. 31. Rahlfs in den Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse 1899 S. 72 ff.

Vor allem mußte seine Selbständigkeit gegenüber dem masoretischen Texte da auffallen, wo er starke Verkürzungen zeigt, wie im Samuel und Hiob und unter den Propheten im Jeremia und Hesekiel. Der ursprüngliche Umfang des Hesekielbuches der Septuaginta ist vor allem aus B ersichtlich, was ein Blick in den kritischen Apparat bei Swete sofort deutlich macht; und daneben steht eine Fülle von Lesarten in B, die sich von hexaplarischer Bearbeitung freihalten. Um hexaplarische Elemente festzustellen, dazu liefern uns die Marginalien des Marchalianus (Q^mg) ein wichtiges Hilfsmittel. Denn der Randschreiber von Q verglich den hier vorliegenden Text noch mit Lesarten des hexaplarischen Prophetenbuchs, des Hexaselidon (Hosea 13,14. Micha 5,4), wobei ihm außer der Septuagintakolumne auch Aquila, Symmachus und Theodotion zugänglich waren. Daß er das von Origenes selbst hergestellte Exemplar der Hexapla vor sich hatte, ist damit nicht gesagt und ist kaum anzunehmen[1]. Dennoch muß uns seine Vorlage als nächste Vertreterin der ursprünglichen Hexapla gelten. Schreibt er nun nach den Hexapla eine Lesart der vorhexaplarischen Septuaginta zu (LXX = ο') oder gibt sie am Rand ohne nähere Zuweisung, aber auch ohne Asteriscus, so können daneben in andern Codices andre echte Septuagintavarianten bestanden haben (cf. Hos. 4,14 ου συνιων Q^mg I. — 6,5 ρημασιν Q^mg cf. AQ*. — 7,3 βασιλεα Q^mg I. — 9,5 Ταχαχμας Q^mg). Schreibt er aber eine Lesart einem der drei andern Übersetzer (οι γ') Aquila, Symmachus oder Theodotion (α' σ' θ') zu oder gibt sie unter einem Asteriscus (✱), so ist sie hexaplarisch und der Septuaginta ursprünglich fremd.

In B werden durch Q^mg eine ganze Reihe Stellen als echt und vorhexaplarisch charakterisiert; z. B. Jer. 27,12 om ενετραπη η τεκουσα υμας Bℵ I (× ✱). — Ez. 8,8 om δη εν τῳ τοιχῳ B (× α' ✱). — 10,22 om την ορασιν αυτων B (× θ' ✱). — 23,42 om οινωμενους B (× θ' ✱). — 29,20 om οσα εποιησεν μοι B (× ✱). — 33,12 om εν ημερᾳ αμαρτιας αυτου B (× α' θ' ✱). Daneben stehen wertvolle Varianten in B, die zum Teil von Q^mg der vorhexaplarischen Septuaginta zugeschrieben werden und jedenfalls selbständigen Wert neben andern Varianten haben. So Jes. 21,15 πεφονευμενων B (Q^mg) gegen φευγοντων

1) cf. Ceriani, De codice Marchaliano . . Comm. 1890 S. 16ff.

ℵAQ. — 22,2 πολεμῳ B (Q^{mg}) gegen πολεμου ℵAQ. — 38,6 ρυσομαι σε B (Q^{mg}) gegen σωσω σε ℵAQ. Originell sind weiterhin in B Mi. 6,2 λαοι B gegen βουνοι AQ*. — Ob. 21 ανασωζομενοι B, von Hieronymus neben σεσωσμενοι A cf. Q* als LXX anerkannt[1]. — Zach. 13,7 παταξατε τους ποιμενας και εκσπασατε τ. πρ. Bℵ* gegen παταξον τον ποιμενα και διασκορπ. A cf. $ℵ^{c.b}$ Γ. — Jes. 9,1 om οδον θαλασσης Bℵ*, wo Q^{mg} das Minus wie das Plus gleicherweise anerkennt. — Jer. 52,31 + και εκειρεν αυτον $Bℵ^{c.a}$, ein sicher echtes Plus gegen ℵAQ 𝔐; — cf. auch Am. 7,4. Jon. 1,8. Zach. 5,9. Jes. 28,2. 30,5. Jer. 16,18. 26,10. Wir sehen daraus, wie eigenartig B oft allein, bisweilen mit wenigen Genossen den gewöhnlichen Lesarten entgegensteht. Die Handschrift ruht also auf einer starken und guten Grundlage. Bisweilen hat B allein das Echte, bisweilen aber lassen sich in B und A usw. gleich wertvolle Varianten aufweisen. Diese Varianten deuten darauf hin, daß schon die vororigenistische Septuaginta wenigstens zwei Texttypen entwickelt hat, deren einer von B, deren andrer besonders von A vertreten wird.

Indessen die große Selbständigkeit von B nach Umfang und Lesarten enthebt uns nicht der Pflicht zu fragen, ob denn wirklich dieser Codex so unversehrt von späteren Einflüssen ist, wie man anzunehmen geneigt sein könnte. Zur Bestimmung der Integrität wird besonders das Verhältnis zu 𝔐 von großem Werte sein. Nämlich eine Übereinstimmung von 𝔐 und B wird nur da natürlich sein, wo überhaupt zwischen 𝔐 und LXX keine wesentlichen Unterschiede vorliegen. Dagegen wo eine Handschrift von 𝔐 abweicht, während B mit 𝔐 übereinstimmt, liegt der Verdacht einer Überarbeitung in B sehr nahe. Nun finde ich unter den gegebenen Textproben rund 220 Fälle, in denen 𝔐 und B gegen A übereinstimmen, wo also die Unversehrtheit von B gegenüber A stark diskreditiert wird. Ein Beweis für Überarbeitung von B ist dann leicht zu erbringen, wenn vaticanische Lesarten mit Hilfe von Q^{mg} als hexaplarisch nachzuweisen sind, d. h. mit den Übersetzungen bei Aquila, Symmachus oder Theodotion gegen A sich decken.

In B werden nun eine ganze Menge Lesarten als hexaplarisch gekennzeichnet. So stammt Jes. 7,20 μεμισθωμενῳ B aus Theo-

1) cf. Field a. O. II S. 983.

dotion, während LXX* ℵAQΓ I (II) III μεμεθυσμενῳ (שִׁכּוֹרָה) bietet. So ist Jes. 14,21 του πατρος αυτων B I hexaplarisch (α' σ' ϑ'), während LXX* ℵAQΓ τ. π. σου hat. Ferner kommt in Betracht: Jes. 15,4. 16,9 (Ελεαλη B* I III (οι γ') statt ελαλησεν LXX* B^{ab}AQ*Γ. — Jes. 16,1 ορος + θυγατρος Bℵ (οι γ'), wo θυγατρος bei LXX* AQ*Γ (I) (II) fehlt. — 20,6 + εν τῃ ημερᾳ εκεινῃ B III (οι γ'), ein in LXX* ℵAQΓ I II fehlender Zusatz. — 37,11 + και συ ρυσθηση BΓ I III (α' σ' ϑ'), ein in LXX* ℵAQ II fehlender Zusatz. — 38,12 + εξελιπεν B I III, ein Zusatz aus Theodotion (ϑ'). — 45,5 + ενισχυσα σε BΓ I III, ebenfalls ein solcher (ϑ'). — 45,14 + διαβησονται προς σε B I III stammt aus Theodotion (ϑ'). — 40,4 πεδια B III (α' σ' πεδιον) statt des in LXX* $ℵ^{c.\,a.\,c.\,b}$AQ I II ursprünglichen οδους λειας. Für Eigennamen ist außer 15,4. 16,9 (Ελεαλη) bezeichnend 46,1 Ναβω B (ϑ' α') für Δαγων LXX* ℵAQ und 60,6 Γαιφα B (οι γ') für Γαιφας LXX* ℵAQ. Auch Seph. 3,10 + προσδεξομαι εν διεσπαρμενοις μου B I III ist durch Syr^{hex} als Zusatz kenntlich; ebenso Zach. 13,5 + διοτι — τ. γην ειμι B I III. Jes. 45,18 + επλασεν αυτην B I III; 49,6 + εις διαθηκην γενους BℵΓ I III; 49,18 + ως κοσμον BΓ I III; 49,23 + οι υπομενοντες με B I III sind die Zusätze als hexaplarisch fast alle durch den Asteriscus bei Q^{mg} gekennzeichnet. In allen diesen Beispielen hat A gegen B den Septuagintatext bewahrt. Doch lassen sich auch Fälle anführen, wo B und A beide eine hexaplarische Lesart aufweisen und die echte Septuaginta (LXX*) in andern Handschriften vorhanden ist. So Hos. 5,7 εγεννηθησαν BA ist hexaplarisch (α' ϑ') statt des in LXX* Q* II ursprünglichen εγεννησαν. — Am. 1,9. 2,1 αυτην BAQΓ stammt aus Theodotion (ϑ) statt des ursprünglichen αυτους LXX* I. — Am. 1,13 ist οπως εμπλατυνωσιν BAQ I II III wohl stilistische Correktur (α' ϑ') für ωστε εμπλατυναι (ο').

Oft ist der hexaplarische Charakter von Lesarten in B auch da anzunehmen, wo er nicht ausdrücklich angegeben ist. Dahin darf man Zusätze nach 𝔐 rechnen, die in B vorhanden sind, in LXX* A u. a. aber noch fehlen. So Am. 6,14 + λεγει κυρ. τ. δυν. B. Hier beweist schon der Ausdruck δυναμεων für צְבָאוֹת hexaplarische Einwirkung; denn das ursprüngliche Äquivalent für צבאות in LXX* ist παντοκρατωρ (Am. 5,8 u. ö.). Außerdem aber macht die syrische Hexapla (Syr^{hex} bei Field) den Zusatz als solchen deutlich. Wo in B nach 𝔐

ein in andern Handschriften vorhandener Zusatz fehlt, was häufig gleichfalls auf Correktur beruht, läßt sich natürlich nicht ausmachen, ob die Tilgung direkt auf Grund von 𝔐 oder unter Vermittlung der Hexapla erfolgte. Die betreffenden Beispiele sind sehr zahlreich (cf. Hos. 7,7. Am. 9,12. Mi. 7,12. Jes. 7,20. 13,2. 14,26. 30,6. 32,10. 11. 36,18. 37,8. Jer. 23,13. Ez. 16,19. 18,31 usw.). Besonders dann steht B in Verdacht, hexaplarisch bearbeitet zu sein, wenn B mit 𝔐 gegen ℵAQ übereinstimmt, was namentlich in Jesaia häufig der Fall ist (Jes. 1,29. 3,1. 5,1. 29. 7,1. 20. 8,10. 14. 11,7. 14,5. 16. 26 u. ö.).

Wir dürfen demnach behaupten, daß B von hexaplarischen Einflüssen durchaus nicht freigeblieben ist und häufig mehr davon berührt wurde als die Gruppe AQ. Das gilt besonders vom Zwölferbuch und von Jesaia, wo ein sorgfältiger Vergleich die Überlegenheit des Textes von AQ gegenüber dem von B leicht feststellen kann. Umgekehrt zeigt B in Hesekiel eine weit geringere hexaplarische Bearbeitung als AQ. Während in AQ mit Hilfe der Hexapla und besonders Theodotions eine möglichst starke Annäherung an den Umfang von 𝔐 versucht wurde, hat B auf diese Annäherung des Umfangs merkwürdigerweise verzichtet. Nicht das Minus, sondern eher das Plus der Septuaginta scheint B gestört und zu Tilgungen veranlaßt zu haben, und nicht auf Ergänzung im großen, sondern auf Textbearbeitung im kleinen scheint sein Augenmerk gerichtet zu sein. Man muß demnach urteilen, daß der Verfasser von B zwar die Hexapla als Vorlage für Correkturen an seiner Septuaginta zum Zweck der Annäherung an 𝔐 häufig benützt hat, daß er aber keineswegs auf Identität des Umfangs von 𝔐 und B Wert legte. Also „hexaplarisch“ im technischen Sinne des Hieronymus ist B durchaus nicht.

Nun hat Rahlfs auf Grund seiner eindringenden Septuagintastudien[1] vermutet, daß B nach Kanon und Text auf Ägypten hinweise und zur hesychischen Rezension gehöre. Nach allem, was Rahlfs beigebracht hat, darf seine Hypothese vom hesychischen Charakter von B als sehr wahrscheinlich gelten, was für die Septuagintakritik von sehr großer Bedeutung ist. Nur

---

1) Rahlfs, Septuagintastudien I, 85. II. 226ff. cf. Anm. 11. — Schon der alte Grabe hat Hesychs Rezension in B vermutet (Nestle in Dictionary of the Bible ed. Hastings IV, S. 448).

scheint er geneigt, wozu ihm namentlich der Psalmentext ein gewisses Recht gibt, den Wert der hesychischen Rezension zu überschätzen, indem er sie nahe an die vororigenistische Septuaginta Ägyptens heranrückt. Mag das bei den Psalmen zutreffen, so haben wir bei den Propheten jedenfalls gesehen, daß B eine recht eindringende Rezension mit starker Anlehnung an die Hexapla bringt. Ob „Hesych“ außer den Hexapla für seine Rezension noch andere Mittel, besonders eigene philologische Arbeit verwandt hat, diese Frage soll hier nur aufgeworfen, nicht aber beantwortet werden. Denn zur Beantwortung müßte zuerst alles das klar erkannt sein, was hesychisch ist, und ferner der ganze vorhandene hexaplarische Apparat verglichen werden[1].

2. Sinaiticus (א).

Der Sinaiticus gilt an Berühmtheit und Alter dem Vaticanus als nächst verwandt. Auch textgeschichtlich hat er am meisten Berührung mit ihm. Wir können ihn daher hier zunächst behandeln. Zugleich wird sich aus dem eigentümlichen Verhältnis von א zu B, das auch hier wieder an 𝔐 gemessen sein will, manches zur weiteren Erkenntnis des Charakters von א und B vergeben. Der Schreiber der Prophetenbücher in א verstand schwerlich Griechisch, da seine Handschrift von orthographischen Fehlern wimmelt. Er mag also ein syrischer oder ägyptischer Mönch gewesen sein und irgendwo im weiteren Umkreis des Sinai gelebt haben. Von den Propheten fehlen Hosea, Amos, Micha und Hesekiel.

Um den Wert von א* zu bestimmen, beobachten wir am einfachsten auf Grund der Textproben das Textverhältnis zu den drei andern Handschriften BAQ, natürlich nur da, wo א vorhanden ist. Hier habe ich nun gefunden, daß von 287 verglichenen Stellen auf die Gruppe אBA 35 Beispiele entfallen, auf אB (81) + אBQ (41) zusammen 122, auf א 17, auf auf אAQ 98, auf אQ 11, auf אA 20.

Als die sicherste Grundlage des Septuagintatextes darf אBA angesehen werden. Diese Kombination zeigt sich außer Jes. 26,4 unter den Textproben fast nur im Jeremia. Das

1) Zur Beobachtung, wie häufig B gegen אAQ sekundär ist, vergleiche man für Jer. 1–9 die Abhandlung von Köhler in ZaW. 29,1ff.

hängt damit zusammen, daß im Jeremia Q eine Sonderentwicklung durchgemacht hat, die uns noch beschäftigen wird. Ursprünglich wird gewiß auch die Vorlage von Q mit אBA zusammen gestanden haben. An 𝔐 gemessen, zeigen in אBA nur wenige Stellen nachweisbare Übereinstimmung gegen Q, nämlich Jes. 26,4 ηλπισαν אBA gegen ηλπισαμεν Q. — Jer. 36,23 Ισραηλ אBA 𝔐 gegen Ιερουσαλημ Q. — Jer. 48,9 + εκει אBA 𝔐 (✱) gegen Q. Hier ist Q Jer. 48,9 nach Ausweis des Asteriscus sicher im Rechte und wahrscheinlich auch Jes. 26,4. Jer. 36,23. Aber sonst stehen die Beispiele aus אBA entweder 𝔐 direkt entgegen oder verhalten sich wenigstens gleichgiltig dazu. So steht אBA gegen 𝔐 15 mal: Jer. 5,1 om ανδρα אBA. — 6,6. 9. 7,3. 6. 9,7. 15 om των δυναμεων אBA. — 10,13 φως BאA gegen ανεμους Q 𝔐. — 28,3 om τεινετω BאA. — 11,11 επι τον λαον τουτον אBA gegen επ αυτους Q 𝔐. — 13,7 + ποταμον אBA; außerdem cf. Jer. 4,7. 8. 9,24. 16,5. 17,24. 22,2. 28,3. 39,1. Wie in den drei vorhin erwähnten Fällen von אBA + 𝔐 gegen Q die Echtheit für Q spricht, so spricht hier gewiß die Differenz von 𝔐 für die Echtheit von אBA. Und auch in den andern 17 Fällen, wo אBA gleichgiltig gegen 𝔐 sind, spricht nichts gegen ihre Lesart, während Q wie gesagt einen sehr bearbeiteten Jeremiastext hat.

Es fragt sich nun, nachdem אBA gegen Q im ganzen als ursprünglich erkannt ist, welchen Wert die Kombinationen von א mit B[Q] gegen A beanspruchen können. In אB (81 mal) finden sich besonders im Jeremiabuche wertvolle Lesarten gegen AQ 𝔐, da gerade in dieser Schrift AQ, wie wir sehen werden, weithin hexaplarisch bearbeitet ist. So Jer. 1,4 om με λεγων אB. — 2,9 om λεγει κ. — 19,5 om ουδε ελ. אB. — 26,10 om σαβαωθ אB. — 29,13 om οτι πιων πι. אB. — 38,15. 16. 47,7. 51,15. Überall darf man hier in אB das Echte gegen AQ suchen. Auch sonst ist אB gegen AQ eigenartig. So Jon. 1,8 om τινος ενεκεν — εν ημιν אB; hier darf also die Frage aufgeworfen werden, ob AQ nach 𝔐 korrigiert ist. Doch kann es bei dem vortrefflichen Texte von AQ im Zwölferbuch sein, daß wir hier zwei selbständige Varianten haben. Selbständige Varianten zwischen אB und AQ scheinen mir nun in vielen andern Fällen vorzuliegen, wo das Verhältnis zu 𝔐 unbestimmt ist. So vielleicht schon Jes. 26,10 om πας ος אB × AQ, obwohl sich hier AQ mit 𝔐 nahe berührt; so

jedenfalls Jo. 2,8 συνελεσθωσιν ℵB gegen συντελεσωσιν AQ. — 3,16 ανακεκρ. ℵB. — Jon. 1,5 ανεβοησαν ℵB. — 2,7 ζωης ℵB gegen ζωη AQ. — Jon. 2,4. — Hab. 3,9 ενετεινας ℵB. — Hab. 3,15. Hagg. 1,1. Zach. 10,7. 11,14. (13,7). Mal. 1,7. Jes. 7,5. 9,1. 13,14. 14,29. 30,5. 37,5. 43,12. 44,4. 53,3. Jer. 1,19. 24. 11,12. 17,16. 28,17. 31,9. 39,24. 41,10. Alle diese Beispiele scheinen dafür zu sprechen, daß wir in ℵB und AQ auf weite Strecken hin zwei Variantengruppen haben, die sich ohne Rücksicht auf spätere Überarbeitung nach 𝔐 schon in alter Zeit voneinander getrennt haben. Eine dritte Reihe von Fällen zeigt nun aber, daß ℵB nicht nur bisweilen den echten Text gegen AQ erhalten hat, wie im Jeremia, oder eine selbständige Variantengruppe gegen AQ zeigt, sondern vielfach den Verdacht erweckt, gegen AQ hexaplarisch bearbeitet zu sein. Das ist möglich für Jes. 16,1, wo θυγατρος ℵB durch Q^mg den „Dreien“ (οι γ') zugeschrieben wird, obwohl andrerseits θυγ. auch in der von Q^mg verglichenen Septuagintakolumne scheint gestanden zu haben. Weiterhin sind besonders die Zufügungen und Weglassungen in ℵB kompromittiert, die mit 𝔐 stimmen, so Zach. 1,4 + και ουκ εισηκ. ℵB 𝔐. — 1,8 om δυο ℵB 𝔐. — 1,19 + και Ιερ. ℵB 𝔐. — 9,16 + ο θεος αυτ. ℵB 𝔐. — 11,12. 12,6. 13,5. Jes. 7,21. 9,7. 15,4 usw.; und auch die Stellen, wo ℵB durch die Übersetzung mit 𝔐 gegen AQ stimmt, wie Jo. 2,20 εμεγαλυνεν ℵB. — Jes. 7,15 εκλεξασθαι ℵB usw., werden dadurch gefährdet. Ich finde im ganzen 38 Übereinstimmungen zwischen ℵB und 𝔐. Wir werden demnach auf die Vermutung geführt, daß die Gruppe ℵB ursprünglich einen selbständigen Typus gegen AQ vertritt. Manche wertvolle Lesarten sind hier ursprünglich gegen AQ, besonders in Jeremia, andre sind selbständige Varianten. Ein dritter Teil zeigt aber, daß ℵB wahrscheinlich noch vor der Trennung eine hexaplarische Bearbeitung erfuhr. Während sie sich in ℵ in bestimmten Grenzen hielt, ist sie in B viel stärker fortgesetzt worden, wie uns das Schema ℵAQ gegen B𝔐 noch lehren wird.

Dieses Resultat wird nun durch die Gruppe ℵBQ bestätigt. Daß diese Kombination bisweilen ursprünglich gegen A ist, wenigstens da, wo A I oder II zur Seite hat, wage ich freilich nicht mit Sicherheit zu behaupten. Denn Jes. 2,7 om αυτων ℵBQ gegen A𝔐. — 30,18 om παντες ℵBQ gegen A I 𝔐. — 39,2 om αυτοις ℵ* BQ gegen A III 𝔐. — Jer. 43,28 συ ℵAQ gegen

A II 𝔐 können auch Varianten sein. Indessen Jes. 9,6 beweist der Zusatz + ϑαυμ.—αιωνος Aℵ^c. a für A hexaplarischen Einfluß, und Zach. 13,7 erweckt wenigstens die Frage, ob hier nicht A + της ποιμνης christlichen Einflüssen nach Mt. 26,31 unterlegen ist. Öfter aber kann man in ℵBQ selbständige Varianten gegen A anerkennen, wie Jo. 2,4 ορασις ℵBA gegen οψις A. — Nah. 3,14 συμπαϑητε ℵBQ gegen συμπατει A. — Jer. 3,10 επεστραφη ℵAQ gegen απ. A cf. 8,6. 20,14. 26,27. 41,9. 43,19. 45,23. 52,7. Jes. 8,8. Hagg. 2,5. 22. Diese beweisen wieder die Verwandtschaft zwischen ℵ und B und zeigen außerdem, daß Q dieser Gruppe bisweilen näher kommt als A, obwohl A und Q im ganzen zusammenstehen. Auf hexaplarischen Einfluß in ℵBQ deutet die Verbindung mit 𝔐 in Hagg. 2,22 om καταστρ.—εκλ. μου ℵBQ. — Zach. 13,2 υμων ℵBQ. — 13,8 om εν τη ημ. εκ. ℵBQ. — Jes. 36,11. 50,4. 66,10. Jer. 3,18. 4,13. 11,16. 12,2. 27,9. 42,7. 44,8. 17. 50,4. Auch hierdurch wird eine wohl sekundäre Textverwandtschaft zwischen ℵBQ gegen A festgestellt, die natürlich A in immer helleres Licht setzt.

Die Beispiele endlich, in denen ℵ gegen BAQ allein steht, bestätigen das gewonnene Ergebnis. Auf der einen Seite tritt uns hier ein selbständiger Typus entgegen, der gegen AQ in Bℵ vorliegt, hier aber durch Überarbeitung von B nur noch in ℵ erhalten ist. So Jon. 4,7 ων ℵ. — Hab. 3,6 εταχη ℵ I III. — Jes. 6,8 εγω ειμι ℵΓ I. — 23,18 + εν Ιερ. ℵ I. — 24,5 + και διεσκεδασαν ℵ I (οι ο' ϑ' σ' Q^mg). — 25,5 + οτι ρυση αυτ. ℵ I. — 28,6 ℵ I. 32,11 ℵ I. — 64,5 υπομενουσιν ℵ I gegen ποιουσιν 65,8 ℵ I. — 66,18 + επισταμαι ℵ I. — Jer. 36,5 καταφυτευσατε ℵ I. — 49,15 λογους ℵ I. Auf der andern Seite zeigt Jes. 24,23 + και εντραπησεται — ο ηλιος ℵ* I III, wie ausdrücklich durch ℵ^c. a. c. b Q^mg (✱) angedeutet ist, hexaplarischen Einfluß, und ebenso Jes. 2,14 + υψηλον ℵ I^sil (οι γ' Q^mg). — 4,4 + Ιερουσαλημ ℵ* I III (οι γ' ✱ Q^mg). Während ℵ hier in beiden Punkten von B differiert und die selbständige Entwicklung beider Gestalten aus einer gemeinsamen Wurzel erkennen läßt, mache ich schon hier auf die nahe Verwandtschaft zwischen ℵ und I aufmerksam.

Sehr wichtig sind nun die 98 Beispiele für ℵAQ gegen B. Sie finden sich hauptsächlich in Jesaia; doch 16 Fälle kommen auf Jeremia. Die Differenz wird gegen B natürlich besonders

dann schwer ins Gewicht fallen, wenn B mit 𝔐 zusammensteht; denn dann liegt der Verdacht von Überarbeitung in B sehr nahe. Nun finde ich Übereinstimmung von B und 𝔐 gegen ℵAQ 61 mal. Dabei werden manche Lesarten in B ausdrücklich als hexaplarisch bezeichnet. So finden wir Jes. 20,6 om εν τη ημ. εκ ℵAQ gegen B (οι γ'). — 45,14 om και διαβ. προς σε ℵAQ gegen B (ϑ'). — 49,18 om ως κοσμον ℵAQ gegen B (✱); cf. 14,21. 15,4. 21,17. 38,12. 45,5. 18. 49,23. Dann wird aber wahrscheinlich, daß auch eine Reihe andrer Gleichheiten, wenn nicht alle, von B und 𝔐 auf Überarbeitung beruhen. Man vergleiche z. B. Jes. 7,1 Ρaασσων ℵAQΓ gegen Ρaσειν B 𝔐. — 16,3 μη απ αρχης ℵAQ* B^a gegen μη [απ]αχϑης B* 𝔐. — 39,1 Μαιωδαχ ⊤ υιος Λααδαν ℵ (A) Q* gegen Μαρωδαχ Βαλαδαν ο υιος του Βαλαδαν B 𝔐 (cf. Q^mg). — Jer. 22,21 ελαλησαν ℵAQ gegen ελαλησα B 𝔐; ferner Jes. 1,29. 3,1. 5,1. 29. 7,20. 8,14. 11,7. 13,9. 14,5. 16. 26. 15,4. 16,20 usw. Umgekehrt wird ja da, wo B nicht mit 𝔐 übereinstimmt, die Lesart von B bisweilen durch Q^mg der Septuaginta zugewiesen und für echt erklärt, wie in den schon erwähnten Fällen Jes. 21,15. 22,2. 38,6. Indessen wird hier die andersartige Lesart in ℵAQ schwerlich aus Überarbeitung stammen, sondern vielmehr selbständige Varianten zu B zeigen; denn wenigstens in Jesaia ist hexaplarischer Einfluß in ℵAQ, soviel ich sehe, recht selten. Und so darf man wahrscheinlich nicht nur die Beispiele, wo sich ℵAQ und B gegen 𝔐 irrelevant verhalten (z. B. Jes. 7,14 εξει ℵAQ gegen λημψεται B. — 8,19 om εκζητουσι ℵAQ gegen B. — 27,3 ισχυρα ℵAQ gegen οχυρα B. — 28,2 αναπαυσιν ℵAQ gegen αναπαυμα B cf. 2,2. 4. 5,22. 6,5. 7,7. 10,12 usw.), als selbständige Varianten ansehen, sondern auch da, wo ℵAQ mit 𝔐 zusammenstehen, wird man eher auf Varianten als auf Correkturen in ℵAQ schließen müssen. In Jesaia finde ich hier nur 6,10 οφϑαλμους + αυτων ℵAQ; 7,19 + και αναπαυσονται ℵAQ; 14,2 + του ϑεου ℵAQ. — 24,11 + της γης ℵAQ also vier Fälle sehr harmloser Art. In Jeremia, wo Jer. 1,11. 10,5. 40,4. 52,31 in Frage kommen, sind 2,11. 40,4 irrelevant, in 10,5. 52,31 mag in ℵAQ Bearbeitung vorliegen. Im ganzen wird man jedenfalls urteilen müssen, daß die Gruppe ℵAQ, zumal im Jesaia, ein sehr festes Bollwerk echter Septuagintatexte ist. Das ist darum so wichtig, weil B im Gegensatz dazu häufig hexaplarische Einflüsse aufweist.

Einen hohen Anspruch auf ursprünglichen Wert haben auch die Combinationen ℵQ (11 mal) und ℵA (20 mal). Daß ℵQ mit 𝔐 Jer. 3,11 ψυχην αυτης übereinstimmt, muß nicht auf Correktur, sondern kann auf Variante beruhen, obwohl sich auch hexaplarische Beispiele für ℵQ anführen lassen (Jes. 65,6). Selbständigkeit, wenn nicht ein Vorzug von BA, ist anzunehmen Jes. 10,33 om οι υψυλοι ℵQ gegen BA 𝔐. — 12,2 + κυριος ℵQ. — 39,1 Μαιωδαχ ℵQ* gegen Μαρ. BA 𝔐. — Jer. 1,8 om εγω ℵQ. — 2,6 εκει υιος ανθρωπου ℵQ. — 7,7 υμων ℵQ gegen τουτῳ BA 𝔐. — 19,15 om αυτης 10 ℵQ. — αυχενα ℵQ gegen τραχηλον BA. — 38,24 τῃ Ιουδαιᾳ ℵQ. — 48,3 εν Μ. ℵQ. Hier scheint ℵQ als der Rest einer Gruppe ℵQ anzusehen zu sein, die gegen B eine gewisse Einheit bildete, aus der aber A sich wieder entfernt hat. Ähnlich steht es mit der Verbindung ℵA. Allerdings ist hier christliche Bearbeitung sicher Jes. 40,14, wo ℵA nach Rom. 11,35 den Satz Hi. 41,3 zufügen, und auch Zach. 5,9 + ως πτερυγας ℵA gegen BQ. — Jes. 23,12 + ουδε εκει — εσται ℵA gegen BQΓ könnte Correktur sein. In Jes. 19,3 ist ידענים von ℵA doppelt übersetzt, wobei τους γνωστας echt und dagegen εγγαστριμυθους ℵA — BQ sekundär sein wird. Dagegen darf ℵA gegen BQ wohl den Vorrang beanspruchen in Jo 2,1 + ημ. κυρ. ℵA. — Jes. 29,14 + εγω ℵ*A. — 44,20. 59,7. 62,5. Jer. 28,36. 38,33, wo überall B 𝔐 gegen ℵA steht. Und in neutralen Fällen können sich die Lesarten von ℵA: Jes. 62,11 παραγινεται ℵA. — 65,1 εγενομην. — Jer. 28,9 εγκαταλειπ. und ηγγεισεν ℵA. — 28,63. 16,10. 31,5. 39,23 ℵA neben denen von BQ sehr wohl behaupten.

Das Ergebnis ist demnach folgendes. Aus gemeinsamer Grundlage der ältesten Septuaginta BℵAQ zweigten sich zwei Texthaupttypen ℵB und AQ von einander ab. Die Gruppe ℵB enthält eine selbständige Reihe von Varianten gegen AQ, die besonders in Jeremia textkritisch von großem Werte sind. Doch weist außerdem ℵB bereits hexaplarische Bearbeitung auf. In B ist die Bearbeitung durch die hesychische Rezension bedeutend weiter gegangen und hat B gegenüber ℵ und der gemeinsamen Grundlage ℵAQ immer mehr isoliert.

3. Alexandrinus (A) und Marchalianus (Q).

Wir kommen jetzt gegenüber Bℵ zur Gruppe AQ, die ihr in vieler Beziehung das Gegengewicht hält. Aus dem

hypothetischen Grundbestand BאAQ hat sie sich selbständig weiter entwickelt und einen besonderen Typus ausgeprägt. Während אAQ gegen B noch eine verhältnismäßig ungetrennte Septuaginta repräsentiert, ist also AQ eine Abzweigung daraus. In den einzelnen prophetischen Büchern ist sie nicht allenthalben von demselben Werte, bei Hosea, Amos und Micha läßt sich wegen des Fehlens von א nicht mehr feststellen, ob AQ der Rest des Typus אAQ oder das Gegenstück zu אB ist. Und bei Hesekiel gilt das Gleiche, außerdem aber weist hier AQ eine besondere Gestalt auf.

Der hohe Wert von AQ springt schon bei den drei ersten der kleinen Propheten in die Augen, wie die namentlich aus Gruppe II der Textproben entnommenen Beispiele zeigen. Entweder finden wir hier einen Gegensatz zu B + 𝔐; so Hos. 7,7 + [πυρος καιομ.] αι καρδιαι αυτων AQ II gegen B𝔐. — 9,9 αδ. αυτου AQ II. — 10,13 αρμασιν AQ. — 14,5 αποστρεψω A cf. Q II gegen απεστρεψεν B𝔐. — Am. 2,16 om ο κραταιος ου μη AQ II. — 4,8. 5,11. 6,14. 7,7. Mi. 1,14. 2,4. 6. 3,3. 5,1. 12. Hier überall wird man nach dem, was wir über den Charakter von B wissen, für AQ die Ursprünglichkeit gegen B anzunehmen haben. Doch auch da, wo AQ neutral gegen 𝔐 steht, bringt es Lesarten gegen B, die jedenfalls den Anspruch selbständiger Varianten erheben können. So Hos. 2,10 εναντιον AQ II gegen ενωπιον B (I) (III). — 4,1 διοτι AQ II gegen οτι B I III. — 4,15 αδικιας AQ (I) II. — 5,6 εξεκλινεν AQ II. — 6,7. 7,2. — Am. 1,11 μητραν AQ II gegen μητερα BΓ I III. — 4,1 πενητας — πτωχους AQ II. — 7,13. — 9,1 θυσιαστηριον AQ II gegen ιλαστηριον B I III. — Mi. 4,13 λεπτυνεις AQ II gegen κατατηξεις B. — 5,5 οταν Ασσυριος AQ II gegen Ασσουρ οταν B. — 7,11. Ja auch da, wo eine Einheit AQ + 𝔐 gegen B vorliegt, bin ich eher geneigt, Varianten als Correkturen in AQ anzunehmen, wie Am. 2,3 + τους αρχοντας AQ I 𝔐. — 7,4 om του κυριου AQ II 𝔐. — Mi. 5,2 εν τῳ Ισραηλ AQ I II III 𝔐 gegen B. — 5,10 + σου AQ I III. — 6,2 βουνοι AQ* II cf. 𝔐.

Im Rest des Zwölferbuchs und in Jesaia bewährt sich gleichfalls AQ als selbständiger Typus, nunmehr gegen Bא. So finden wir Jo. 1,2 + δη AQ II gegen אB I 𝔐. — 2,20 εμεγαλυνθη AQ I II gegen אB III 𝔐. — 2,28 ενυπνιοις dat. AQ II gegen — νια acc. א*B I^{sil}. — Ob. 13 πονου AQ II gegen

πον[ηρ]ων ℵB. — 21 σεσωσμενοι A[Q] gegen ανασωζομενοι Bℵ. Nah. 3,1 πληρης αδικ. AQ II gegen αδ. πλ. ℵB I. — Hab. 1,5 + υμιν AQ I gegen ℵB I^sil 𝔐. — 1,6 ταχινον — πικρον AQ II gegen ℵB I^sil 𝔐. — 1,16 αμφ. — σαγ. AQ II gegen ℵB I. — 2,14. 3,9. — Seph. 1,5. 3,10. — Hag. 1,8. — Zach. 1,4. 8. 19. 2,5. 6,14. 9,5. 16. 10,7. 11,12. 11,14. 12,6. 10. 13,5. 13,7. — Mal. 1,7. 3,1. 4,1. Ferner Jes. 7,15 εκλεξεται AQ II gegen ℵB I 𝔐. — 9,1 + οδον θαλ. AQ II 𝔐 gegen ℵ*B I. — 9,7 + χρονον AQ II gegen ℵ*B I 𝔐. — 13,14 διωξαι AQ* II gegen ℵB. — 14,25 απο της γης AQ II gegen ℵB I. -- 15,4 om Ιασσα AQ. — 15,9. 16,1. 17,13. 30,5. 31,5. 36,18. 37,5. 43,12. 44,4. 12. 45,23. 49,6. 53,3. Der Wert dieser Textgruppe ist in den angeführten Beispielen dem der Gruppe ℵB entschieden überlegen, wie ein Blick auf das Verhältnis zum 𝔐 zeigen wird. In den meisten Fällen, wo eine Entscheidung möglich ist, stimmt AQ gegen ℵB + 𝔐, was natürlich stark für die Selbständigkeit von AQ spricht. In andern Fällen haben wir gleichberechtigte Lesarten wie Ob. 21. Jes. 9,1. . . . . . Und da, wo AQ + 𝔐 gegen ℵB stimmt, ist man bei dem hohen Gesamtwerte von AQ nun auch lieber geneigt, echte Varianten anzunehmen als Correkturen nach 𝔐. Im ganzen darf AQ neben ℵAQ im Zwölferbuch und in Jesaia als wertvollste Textgruppe angesehen werden.

Etwas anders verhält es sich bei Jeremia und ganz anders bei Hesekiel. Freilich bewährt AQ auch hier seine Eigenheit gegenüber B[ℵ], und oft finden wir auch hier in AQ alte Lesarten gegen B[ℵ] + 𝔐. So Jer. 10,25 Ισραηλ AQ I II gegen αυτον Bℵ𝔐. — 11,12 θεους + αυτων AQ I II gegen Bℵ. — 17,16 επιστασαι AQ I II III gegen επιστη Bℵ. — 19,5 + ουδε AQ II III. — 20,17 + μητρος μου AQ I II gegen ℵB𝔐. — 23,13 + επ ονοματι μου A cf. Q I II gegen ℵB𝔐. — 28,44 ετι προς αυτην AQ I II gegen ℵB III 𝔐. — 31,9. 39,24. 41,16. Ez. 20,16 των καρδιων AQ I II III gegen B𝔐. — 22,13 + προς χειρα μου AQ I II Syr. gegen B III 𝔐. — 26,20 αναστα θης AQ I II III. — 41,5. 46,1. 47,20. Diese können sich vor oder neben [ℵ]B getrost behaupten. Doch schon in Jeremia zeigt nun AQ hexaplarische Bearbeitung. So ausdrücklich Jer. 27,12 + ενετραπη — η τεκουσα ημας AQ, wo Q den Asteriscus beifügt, ferner z. B. 31,18. Solche Stellen machen wahrscheinlich, daß auch da, wo AQ mit 𝔐 gegen ℵB stimmt,

hexaplarische Lesarten vorliegen. Man vergleiche Jer. 2,9 + λεγει κυριος AQ I II III 𝔐. — 19,5 + ουδε ελαλησα AQ II III 𝔐. — 22,15 + καλην AQ I II. — 29,13 + οτι πιων πιεσαι AQ I 𝔐. — 51,15 + θεοις ετεροις AQ I II III 𝔐. Zur vollen Geltung aber ist die hexaplarische Bearbeitung bei AQ in Hesekiel gelangt. Hier braucht man sie kaum erst zu beweisen, da Q bei vielen Zusätzen den Asteriscus ausdrücklich angibt, wo AQ zusammenstehen. Ich greife einige beliebige Beispiele heraus. Ez. 1,25 + εν τω εστ. — αυτων AQ (θ' ✱). — 2,4 + και υιοι — προς αυτους AQ (α' θ' ✱). — 3,9 + δεδωκα το νεικος σου AQ (θ' ✱). — 24,9 + ουαι πολις των αιμ. AQ (α' θ' ✱). — 32,23 + οι εδωκαν — μαχαιρα AQ (θ). Aus den Textproben der Gruppe I nenne ich noch 6,12 (θ). 8,8. 10,22. 28,4. 33,12 usw. Doch kann jeder diese kleine Zahl aus der Fülle des Materials beliebig vermehren. Man wird darnach nicht zweifeln, daß AQ in Hesekiel besonders starke hexaplarische Einflüsse erfahren hat.

Dabei ist nun aber in Jeremia und Hesekiel eine Trennung zwischen A und Q eingetreten. Nämlich in Q ist die Bearbeitung viel weiter gegangen und die Differenz zwischen Q und 𝔐 viel stärker verwischt. Dahin gehören die zahlreichen Beispiele, wo Q mit 𝔐 gegen אAB steht, sich also von der gemeinsamen Grundlage ähnlich abgezweigt hat wie B von אAQ im Jesaia. Aus Jeremia erinnere ich aus Gruppe II an 4,7 + σου Q I II III 𝔐. — 5,1 + ανδρα Q I II 𝔐. — 6,6. 9. 7,3. 6. 9,7. 15 + των δυναμεων Q I II III 𝔐. — 10,13 ανεμους Q I III 𝔐. — 13,7 om ποταμον Q (I) III 𝔐. — 16,5 + φησι κυριος Q I II III 𝔐. — 17,24 ακοη ακουσετε Q I II III 𝔐. — 39,1 om βασιλει Q I III 𝔐. Aus Hesekiel nenne ich 12,2 τοπον ετ. QV III 𝔐. — 23,15 pr. Βαβυλωνος QV III 𝔐 (✱). — 25,17 + εν ελεγμ. θυμ. μ. Q III 𝔐 (✱). — 28,12 + πληρης σοφιας Q I II III (οι γ' ✱) 𝔐. — 30,9 + την ελπιδα Q III 𝔐. — 44,7 στεαρ Q I II III 𝔐. Also Q ist hier in viel weiterem Umfange als A hexaplarisch beeinflußt worden und verliert dadurch natürlich an ursprünglichem Werte.

Im Unterschiede von Q darf A I II da, wo es BאQ entgegensteht, als ein sehr interessanter Typus angesehen werden, dessen hohe Eigenart die größte Beachtung verdient. Die Beispiele dieser isolierten Stellung von A sind sehr zahlreich. Man vergleiche Am. 5,11 οικοδομησετε A II. — 9,9 λι[κ]μιω A II.

— 9,12 + τον κυριον A II. — Mi. 4,1 εις την μακραν A II. — Jo. 2,3 οπισθεν A II. — 2,4 οφις A II. — Nah. 3,14 συμπατει A II. — Zach. 12,10 επ αυτους A II. — Jes. 8,8 τα πλατη A II. — 50,4 + εν καιρῳ A II. — 66,10 om εν αυτῃ A I II. — Jer. 3,10 απεστραφη A II. — 4,13 ιπποι αυτων A I II. — 4,22 εγνωσαν A I II III. — 11,16 εν αυτῃ A II. — 12,12 ηλθοσαν A I II. — 27,9 αλωσονται A I II. — 43,2 A II. — 44,8 A I. — 44,17 A I. — 50,4 A I. — Ez. 1,23 + συνεζευγμ. A I II. — 3,12 + λεγοντων A I II. — 3,14 + κυριου A I II. — 4,6. 6,9. 7,15. 8,9. 12. 11,12. 12,11 usw. In dieser Fülle ist A stets originell gegen ℵBQ, sei es nun, daß ℵBQ mit 𝔐 übereinstimmen oder neutral dazu sind. Man wird also sehr leicht den großen Wert von A ermessen können, und ein erweiterter Vergleich wird die Originalität dieser Handschrift nur bestätigen.

Es soll nicht geleugnet werden, daß auch A bisweilen mit 𝔐 gegen ℵBQ übereinstimmt und also die Frage aufdrängt, ob nicht auch hier nachträgliche Arbeit eingegriffen hat. Im Jeremia und namentlich im Hesekiel haben wir bereits gesehen, daß AQ hexaplarische Eingriffe erfahren hat, daß also A durchaus nicht gefeit gegen sie ist. Und Jes. 9,6 + θαυμαστος συμβουλος — μελλ. αιωνος A I III 𝔐 sind durch den Asteriscus der Minuskeln 22 und 48 als hexaplarisch wirklich gekennzeichnet. Daher könnte auch anderswo im Jesaia und ebenso im Zwölferbuch solche Bearbeitung vorliegen. Und neben der Frage hexaplarischer Bearbeitung springt gerade in A noch die andre der christlichen auf. Nämlich die neutestamentlichen Bibelzitate könnten dann und wann den Text von A beeinflußt haben. Bewiesen ist das wenigstens in einem Falle, nämlich Jes. 40,14, wo ℵ*A II nach Rom. 11,35 die Stelle Hi. 41,3 einfügen. Das ist kein hexaplarischer, sondern ein christlicher Einschub. Und so könnte man noch andre Stellen zur Erwägung geben. Die Entscheidung über derartige hexaplarische und christliche Einflüsse ist aber im einzelnen bei A oft sehr schwer. Zur Entscheidung kann im ersten Fall die Verbindung von A mit der Gruppe I herangezogen werden. Denn es wird sich zeigen, daß I unter allen erhaltenen Typen der hexaplarischen Septuaginta am nächsten kommt. Die Verbindung oder Nichtverbindung von I mit A + 𝔐 gegenüber andern Lesarten macht

also hexaplarische Einwirkung immer wahrscheinlich oder unwahrscheinlich. Die Frage christlicher Einflüsse in A läßt sich hier nicht vollständig entscheiden. Doch das kann gesagt werden, daß, wenn A, gänzlich isoliert oder mit Gruppe III verbunden, gegen die andern sich mit dem Neuen Testament deckt, christlicher Einfluß wahrscheinlich ist. Dagegen wenn A mit II* und gar mit I gegen 𝔐 verbunden steht, muß man sehr vorsichtig sein. Zur Vorsicht nötigt auch, daß der Übereinstimmung von A zahlreiche Unterschiede im Neuen Testament entgegenstehen (Jes. 28,16 gegen Rom. 9,33. 1. Pet. 2,6. — Jes. 42,1—4 gegen Mt. 12,18—21). So glaube ich, hat man bei Berührung des Texttypus A II mit dem der neutestamentlichen Septuaginta oft viel eher Urverwandtschaft als spätere Angleichung anzunehmen, worauf wir noch zurückkommen. Erst die Kirchenväter haben je länger je mehr den Septuagintatext nach dem Neuen Testament korrigiert.

Zum Schluß glaube ich demnach, daß A unter allen Codices der Prophetenbücher der wertvollste und originellste ist. Er ist nicht frei von hexaplarischer und neutestamentlicher Bearbeitung. Und dazu gesellen sich andre Mängel, wenn man seine gänzlich isolierten Lesarten durchstudiert, was in unsern Textproben, die ihn sämtlich mit Minuskelgruppen vergleichen, nicht berücksichtigt ist. Doch wenn man ihn mit irgend einer andern Handschrift vergleicht, so fallen diese Versehrungen sehr wenig ins Gewicht, weil sie leicht erkennbar und entfernbar sind. Mit Q zusammen vertritt AQ gegenüber Bא einen selbständigen Texttypus. Wie aber in den Propheten B nach unsrer Untersuchung an Wert unter א hinabsinkt, so ist auch Q an Wert nicht mit A zu messen. So bleiben א und A unter den Unzialen die gewichtigsten Codices. Es ist darum zu beklagen, daß gerade in England, wo der kostbare Schatz des Alexandrinus geborgen wird, nicht A, sondern B zur Grundlage der Ausgaben des Septuagintatextes gemacht zu werden pflegt.

4. Venetus (V).

Noch soll eines Unzialkodex kurz gedacht werden, dem die Veröffentlichung einer neuen Kollation in den Propheten noch fehlt, des Venetus (V = 23 Holmes-Parsons). Bis zu einer neuen Kollation kann sein Textcharakter nur hypothetisch

festgestellt werden. Doch wage ich nicht, stillschweigend an ihm vorüberzugehen. Dabei sind in V fast immer nur die mit I II III übereinstimmenden Lesarten verglichen worden. Es scheint nun, als sei die Gestalt von V nicht aus einem Guß, sondern als lassen sich zwei verschiedene Schichten des Textes erkennen, die übereinandergelagert sind.

Die älteste Schicht zu charakterisieren, dazu dienen am besten die Textproben aus Gruppe I. Wir finden Hos. 4,5 μετ — αυτου V I gegen BAQ II III 𝔐. — 4,6 om συ V I gegen BAQ cet. — 4,14 ου συνιων V (I) (οι ο' Q^mg) 𝔐. — 5,13 ρυσασθαι V I (οι ο' Q^mg) gegen BAQ cet. 𝔐. — 8,13 om και εν — φαγ. V I 𝔐. — 13,4 επλασαν V I gegen εκτισαν BAQ II III. — 14,8 στηριχθησονται VQ^a I II III gegen BAQ. — Mi. 1,2 + παντες V I (II) III 𝔐. — 1,8 πενθησει V I Q^mg. — 3,12 + του κυριου V I gegen BAQ cet. 𝔐. — 6,12 αδικια V I (οι λ' αδικα Q^mg) gegen ψευδη BAQ. — 6,14 εξωσω σε V I cf. Q 𝔐. — 6,14 καταληψη V I Q^1? 𝔐. — 7,8 φως V I (II) 𝔐 (οι ο' Q^mg). — Ob. 11 και υμεις εστε V I. — Hab. 3,3. Seph. 2,13. Hagg. 2,13. Zach. 14,5. — Jes. 2,6. 4,1. 5,14 (σ' θ'). 6,13 (θ'). 8,2 (οι γ'). 10,30 (✻). 16,8 (α'). 20,2. 36,11. — Jer. 36,28. Aus Gruppe III vergleiche man Am. 5,19. Mi. 1,2. Jon. 4,8. Seph. 2,2. Jes. 1,4. 38,11. Ez. 4,13. 17,15. 28,12 (οι γ'). In allen diesen Beispielen ist nun ausschließlich Rücksicht genommen auf das enge Bundesverhältnis zwischen V und der Minuskelgruppe I gegenüber ℵBAQ. Wohl gibt es eine Menge Beispiele für andre Textverhältnisse von V, die aber sämtlich nicht so viel wie das von V I beweisen können. Die Gruppe V I zeigt nämlich deutlich, daß V und I eine Sonderstellung einnehmen. Und zwar wird diese in zwei Hauptpunkten von Q^mg näher bezeichnet. Einmal nämlich sind hier Lesarten vertreten, die Q^mg der vorhexaplarischen Septuagintakolumne zuschreibt, wie Hos. 4,14. 5,13. Mi. 7,8. Zweitens sind hier nach Q^mg ausdrücklich hexaplarische Lesarten vorhanden, wie Jes. 5,14. 6,13. 8,2. 10,30. 16,8. Diese beiden Beobachtungen widersprechen sich nun nicht. Denn Origenes nahm ja in seine Septuagintakolumne hexaplarische Lesarten mit auf. Es könnte also sein, daß V I eine nahe Verwandtschaft mit der Septuagintakolumne des Origenes haben. Doch kann dieser Gedanke erst bei Besprechung der Minuskelgruppe I weiter verfolgt werden.

Über dieser älteren Schicht in V lagert nun aber eine jüngere von ganz andrer Beschaffenheit. Gegenüber I lassen sich manche weitere hexaplarische Einwirkungen schon im Zwölferbuch, bei Jesaia und Jeremia feststellen, z. B. Hos. 6,9. Mi. 7,12. Ob. 18. Jes. 58,11. 61,2. 65,18. Jer. 9,26, die jedoch den Hauptcharakter nicht wesentlich ändern würden. Dagegen in Hesekiel erscheint in weitem Umfange eine Verbindung von V und III, die Cornill zu der Behauptung des luzianischen Charakters von V in Hesekiel veranlassen mußte[1]. Teils ruht diese Verbindung auf breiter hexaplarischer Grundlage, wie Ez. 3,26 (ϑ'). 4,13. 14,13. 23,15 (οι γ'), teils aber trägt sie die Züge besondrer philologischer Schule, die uns bei der Untersuchung von Gruppe III noch entgegentreten wird (z. B. Ez. 12,3. 11. 14,20. 17,2. 20,8. 21,7. 13. 22,3 usw.). Daraus muß notwendig geschlossen werden, daß V in Hesekiel eine starke „luzianische" Bearbeitung erfahren hat, die den ursprünglichen, besonders im Zwölferbuch deutlichen Wert stark herabdrückt.

Mit dieser Skizzierung des Doppelangesichts von V, dessen eine Seite nach I, dessen andre nach III hingewendet ist, muß ich mich hier begnügen. Erst die Veröffentlichung der Kollation Lagardes oder andrer kann das Textverhältnis zwischen V und BℵAQ genau zu bestimmen erlauben. Nur so viel scheint man aussprechen zu dürfen, daß V zur Gruppe Bℵ und nicht zu AQ gehört. Ehe wir nun aber versuchen, einen Umriß der Textgeschichte zu geben, ist es vor allem nötig, die drei Gruppen der Minuskeln auf ihr Wesen zu untersuchen.

II. Die Minuskeln.

1. Die hexaplarische Gruppe (I).

Die Minuskelgruppe I, aus der die Aldina geflossen ist, darf an Bedeutung unter den drei Gruppen die erste Stelle beanspruchen. Sie ist besonders durch die Katenenhandschriften der vaticanischen Bibliothek Chis. R. VIII, 54 (= H. P.

---

1) Cornill, Das Buch des Propheten Ezechiel S. 65.

87) und Ottob. 452 (= H. P. 91) vertreten, über die Faulhaber[1] sehr lehrreich gehandelt hat. Beide Handschriften werden von ihm für Brüder erklärt, die demselben Archetyp entstammen. Dem Chisianus (87), einer Pergamenthandschrift des 10. Jahrhunderts vom ältesten Minuskeltypus, entstammt die Handschrift Vat. 1153—1154 (= H. P. 33. 97. 238) aus dem 12. oder 13. Jahrhundert, die also für Zwölferbuch und Jesaia (97), Jeremia (33) und Hesekiel (238) verschieden schiffriert ist[2]. Aus 238 stammt jedenfalls Ven. Gr. 5 (= H. P. 68), für die nahe Verwandtschaft spricht z. B. Ez. 6,8. 9,1. 6. 10,15. 22,26. Auf gleicher Stufe mit 87. 91 steht die Jesaiakatene Vat. Gr. 755 (= H. P. 309). Ferner gehört zu unsrer Gruppe Vat. Gr. 1764 (= H. P. 228)[3] und Mosc. Syn. 209 (= H. P. 310) und von Katenentexten zu Jesaia noch Dem. I (= H. P. 24), dann H. P. 109 = 302. Eine eigentümliche Zwischenstellung zwischen I und II nehmen für Jeremia und Hesekiel ein die Handschriften Dem. II III (= H. P. 41 + 42), sowie Cod. Flor. Laur. XI. 4. V. 9 (= H. P. 49. 90)[4].

Die Eingangspforte ins Abendland war für diese „aldinische" Gruppe Venedig. Dahin führten die Wege aus dem byzantinischen Reich, und Faulhaber wie Dahse[5] haben gewiß recht zu vermuten, daß der Umkreis von Byzanz die Heimat besonders der erstgenannten Katenenhandschriften ist. Dafür spricht nun wenigstens beim Zwölferbuch nachdrücklich auch der Kommentar Theophylakts von Achrida. Dieser bulgarische Kirchenfürst des 11. Jahrhunderts kommentiert nämlich einen Septuagintatext, der zu I eine zum Teil ausschließliche Verwandtschaft zeigt. So vergleiche man Hos. 2,3 γεννησεως I Thph. — 2,10 εναντι I Thph. — 4,6 om συ V I Thph. — 5,13 ρυσασθαι V I Thph. cf. II III (οι ο' Q^mg). — 5,14 ουκ εστιν I Thph. — 8,12 om τα ηγαπημενα I Thph. — 10,14 Σαλαμα I Thph. — 13,4. Jon. 3,2. 4,10. Nah. 1,10. 2,1. 3,5. 15. Hab. 2,9. 3,3. 16.

---

1) Faulhaber, Prophetenkatenen nach römischen Handschriften in den Biblischen Studien ed. Bardenhewer 4, cf. Cornill a. O. S. 20.

2) cf. E. Klostermann, Analekten zur Septuaginta S. 11.

3) cf. a. O. S. 13.

4) Auf die Einreihung von Chis. R. VII, 45 (= H. P. 88) ist in diesen Studien verzichtet.

5) Faulhaber a. O. S. 4. Dahse, Über die Herkunft der Aldina in ZaW. 29, S. 177ff.

Man kann die Beispiele leicht vermehren; sie alle aber lassen den engen Zusammenhang der Texte unmöglich als zufällig, sondern als begründet in innerer Verwandtschaft erscheinen. Und eben darum wird die byzantinische Heimat der aldinischen Gruppe durch Theophylakt zur größten Wahrscheinlichkeit erhoben. Zeitlich aber wird der Texttypus, da er in Katenen enthalten ist, bis zur Entstehung der Urkatene hinaufgeschoben, die Faulhaber mit guten Gründen für das Zwölferbuch zwischen 450—550 n. Chr., für die drei großen Propheten etwa ein Jahrhundert später ansetzt[1]. Dem Schreiber der Jesaiakatene gelten Kyrill von Alexandrien und Severus von Antiochien als höchste Autoritäten[2]. Er war also orthodox bis an die Grenze des Monophysitismus.

Wenn wir den Textcharakter von I bestimmen wollen empfiehlt es sich, von den gegen BאAQ eigenartigen Lesarten auszugehen. Dabei ist die etwaige Übereinstimmung mit V und II III wohl angeführt, aber zur Interpretation von I können diese Gruppen vorläufig nicht dienen. Von großer Bedeutung scheint mir nun zu sein, daß eine ganze Reihe origineller Beispiele mit der Septuagintakolumne der origenistischen Hexapla übereinstimmt, wie uns Q^{mg} belehren kann. So finden wir Hos. 4,14 ου συνιων I (οι ο'). — 5,13 ρυσασθαι I II V (οι ο'). — 7,3 βασιλεα I (οι ο'). — Am. 1,9. 2,1 αυτους I (cf. Q^{mg} gegen α' σ' θ'). — 5,2 ανιστων (οι ο'). — Mi. 4,3 προς I (οι ο'). — 7,6 αναστησεται I (οι ο'). — 7,8 φως I (II) (οι ο'). — Jes. 5,14 το στομα του 109. 302 (οι ο'). Dazu kommen von weniger originellen Beispielen Jes. 3,17 ανακαλυψει I II Bא (οι ο'). — 5,2 και εποιησεν I B (οι ο') gegen אAQΓ II. — 9,1 om οδον θαλ. I Bא* (τινες Q^{mg}). — om τα μερη της Ιουδαιας I Bא (III) (αλλοι Q^{mg}). — 19,18 ομνυοντες I א*Γ (οι ο'). — 24,5 + και διεσκεδασαν I א (οι ο' σ' θ'). In andern Fällen deckt sich I mit Randlesarten von Q (Q^{mg}), die nicht ausdrücklich der Septuagintakolumne zugeschrieben werden, aber wahrscheinlich doch darin standen, da sie keinen Asteriscus tragen. So Hos. 5,6 εκκεκλικεν I^{sil} BQ^{mg}. — 8,13 ανομιας I Q^{mg}. — Am. 3,15 συντριψω I III Q^{mg}. — 4,5 θερισμου I III Q^{mg}. — 4,8. 5,11. 9,1. 4. — Mi. 1,8 πενθησει I Q^{mg}. — Jo. 2,8 πλησιον I Q^{mg}. —

1) Faulhaber a. O. S. 38. 58.
2) Faulhaber a. O. S. 71 ff.

Jon. 1,8 + και που π. I II Q[mg]. — Jes. 20,2 εποιησεν I (II) III ΓVQ[mg]. — 36,11 εστ. I VQ[mg]. — Eine Reihe weiterer Originallesarten widerspricht wenigstens einer Verwandtschaft mit dieser origenistischen Septuaginta nicht wie z. B. Hos. 4,2 εναντι I Thph. — 4,5 μετ αυτου I V. — 4,6 om συ I V Thph. — 5,14 ουκ εστιν I Thph. — 10,6 + αισχυνην I (II) III KVV. — 14,8 στηριχθησονται I II III Q[a]V. — Am. 5,6. Nah. 2,1 I ℵ[c. b].— Hab. 2,8 λαου I. — 2,9 σκεπασθηναι I Thph. — Jes. 3,12. 10,19. 25. 14,22 (cf. Ob. 8 οι ο' Q[mg]). Jer. 2,12. 14,11. 18,12. 19,3. 23,9. 26,2. 21. 27,29. 44. 31,18. 38. 33,2. 51,24 I. — Ez. 4,5. 29,3 (Orig.). 34,26. 40,44. 41,2. 16. 43,3. 11. 48,1 I. Ja auch die Beispiele, die von einer hexaplarischen Bearbeitung in I Kunde geben, könnten eng mit der origenistischen Septuaginta verwandt sein, da diese ja durch hexaplarische Zutaten vermehrt war, also etwa Jes. 5,14 I V (σ' ϑ'). 6,13 I III V (ϑ'). 8,2 I III V (οι γ'). 9,13 I III V (σ' ϑ'). 10,30 I V cf. III Q[mg] (✻). 16,6 I Q[mg] (✻). 16,8 I V Q[mg] (α'). 19,21 I III (α'). 22,24 I III V (ϑ'). 24,21 (α' σ' ϑ').

Aus alledem ergibt sich wenigstens so viel, daß I eine sehr originelle, aber bereits hexaplarisch bearbeitete Gruppe ist und insofern einigen Anspruch darauf erheben darf, zu den wertvollsten hexaplarischen Typen gerechnet zu werden, die wir überhaupt haben[1]. Eine vollständige Übereinstimmung mit der origenistischen Septuaginta, soweit sie aus dem freilich nicht absolut zuverlässigen Zeugnis von Q[mg] erschlossen werden kann, besteht nun aber nicht. Nämlich wir finden in Q[mg] als Septuagintalesarten viele angegeben, die sich nicht mit I decken; z. B. Hos. 6,5 ρημασιν AQ* (οι ο'). 9,6 Ταχαχμας (οι ο'). 13,14 ελυτρωσ. Q[a] (οι ο'). — Am. 1,13 ωστε εμπλατ. (οι ο'). 1,14 εξαιφω (οι ο'). 5,12. 8,11 (διψος οι ο'). — Ob. 8 απολεσω V (οι ο'). 9. Jes. 5,16 κρισει (οι ο'). Daraus darf also geschlossen werden, daß I nicht einfach identisch mit der origenistischen Septuaginta war. Dennoch aber steht eine nahe Verwandtschaft zwischen I und οι ο' (Q[mg]) fest. Und zwar besteht sogar einiges Recht, in I den ältesten Typus der hexaplarischen Septuaginta vertreten zu sehen. Der Archetyp

1) Auch Faulhaber, a. O. 47. 139 erklärt den Text für hexaplarisch; ihm folgt Dahse, a. O. S. 184f. Dagegen für hesychischen Ursprung treten ein Cornill, a. O. S. 67ff., Swete, Introduction S. 165ff. Oesterley in Journal of Theological Studies V, 76. 78 u. a.

von I, nehme ich an, wurde der Septuagintakolumne direkt entnommen, wie sie in den Hexapla vorlag, hat aber dann bereits kleinere Abänderungen erfahren, ehe er die erhaltenen Minuskeln hervorbrachte.

Für die nahe Verwandtschaft mit einer Handschrift, die als Vorlage für Correkturen so großen Wert hatte wie die origenistische Septuaginta, spricht bei I wohl auch die häufige Übereinstimmung mit Correktoren wie Q[a] und ℵ[c. b]. Namentlich der zweite Correktor von ℵ* (ℵ[c. b.]) arbeitete mindestens im Zwölferbuch im Unterschiede vom ersten (ℵ[c. a.]) nach einer ganz vortrefflichen Vorlage, die wie ich vermuten möchte, der origenistischen Septuaginta mindestens sehr nahe stand. Diese Vorlage stimmt mit I z. B. Jo. 2,8 συντελεσωσι I (II) Q[a]ℵ[c. b]. — Jon. 1,8 + και που πορευει I cf. ℵ[c. b]. — Nah. 2,1 ανηλωται I ℵ[c. b] Thph. — Hab. 3,3 om Φαραν I II V ℵ[c. a. c. b] Thph. — 3,16 καρδια I II III ℵ[c. a. c. b] Thph. — Seph. 2,13 ϑησω I (II) VΓℵ[c. b]. — 3,7 I ℵ[c. b]. — Mal. 1,13 I III ℵ[c. a. c. b]. Es wäre gewiß eine lohnende Aufgabe, die Vorlage von Q[a] und ℵ[c. b.] zu erforschen. Daß jedenfalls andre Bücher des Sinaiticus nach den Hexapla korrigiert wurden, beweist die Unterschrift des Estherbuches.

Die hexaplarischen Einflüsse sind nun bei I namentlich in den Erweiterungen der ältesten Septuaginta zu bemerken. Sie finden sich sporadisch allenthalben und sind zum größten Teil leicht durch Asterisci noch erkennbar (Seph. 3,10. Jes. 15,4. 44,14. 51,14. Jer. 23.37 und sehr oft). Im Hesekiel aber laufen sie den hexaplarischen Zusätzen in AQ mit besondrer Anlehnung an die sprödere Gestalt von A durchaus parallel (cf. Ez. 1,24. 2,4. 3,9 (νεικος I A). 5,15. 6,5. 7,14. 24. 8,5 usw.). Anderswo scheinen sie sich vielfach mit den Zusätzen in B zu decken, so im Jesaia z. B. Jes. 7,20. 8,10. 14. 15,4. 38,12. 46,1. 49,18. 23 I B, im Jeremia mit denen in Q (V), so Jer. 6,6. 9. 7,3. 6. 9,7. 15 + των δυναμεων I II III QV. — 3,22 ιδου οι δε I QV (✱). — 4,8 + οργης I II QV. — 5,1 + ανδρα I II QV. Da nun nicht anzunehmen ist, daß I bald von A, bald von B, bald von Q seine hexaplarischen Zusätze bezogen hat, wird man sich wohl zur umgekehrten Annahme entschließen müssen, daß nämlich I den Typus der hexaplarischen Septuaginta treuer als irgend eine andre Handschriftengruppe wiedergibt. Alle hexaplari-

schen Zusätze in I haben wir somit als die Zusätze des Origenes anzusehen, mit denen er seine Septuagintakolumne versah; und der Umfang von I und der ältesten hexaplarischen Septuaginta dürfen als identisch gelten. Aus diesem Schatz und den parallelen Kolumnen bezogen A, B und Q ihren Bedarf je nach ihrem eklektischen Prinzip. Mit vollstem Recht hat also schon Faulhaber den Typus I für hexaplarisch erklärt, und die weitverbreitete Meinung, als hätten wir Hesych in I vertreten, ist völlig unhaltbar.

Von diesem hypothetischen Verhältnis zur origenistischen Septuaginta kommen wir nun zum Vergleich zwischen I und Bא AQ. Wir haben gesehen, daß sich aus Bא AQ zwei Typen, Bא und AQ, selbständig entwickelt haben müssen, außerdem aber, daß B und Q weiterhin bearbeitet und demnach als ursprüngliche Typen unzuverlässig sind. So werden wir I hauptsächlich mit Bא und AQ nacheinander zu vergleichen haben. Hier ist nun ein Zusammenhang mit dem Typus Bא, der ja besonders durch א vertreten wird, unleugbar. cf. Jo. 2,4 ορασις Bא I III Q. — Jon. 1,8 om τινος ενεκεν — εν ημιν Bא I. — Nah. 3,1 αδικιας πληρης Bא I III. — Hagg. 1,1 om δη Bא I. — Zach. 2,5 λεγει Bא I gegen φησι AQ II. — 12,10 αγαπητω Bא I. — Jes. 9,1 om οδον θαλ. Bא* I III. — 13,14 διωξεται Bא I. — 43,12. 44,4. 53,3. Jer. 1,4 Bא I III. — 19,5 + ουδε ελαλησα Bא I. Das sind durchweg Beispiele, in denen Bא I entweder gegen 𝔐 steht oder wenigstens neutral dazu ist, sodaß man hier nicht von Correkturen, sondern von ursprünglicher Gemeinsamkeit in Bא I reden muß. Wo א fehlt, kann B I für eine ähnliche Verbindung sprechen wie Hos. 4,1 οτι B I III. — Am. 1,11 μητερα BΓ I III. — 3,3 om τους αρχ. B I. — 9,1 ιλαστηριον B I III gegen θυσιαστηριον AQ II. — Mi. 5,10 om σου B I. — Ez. 6,12 om και ο υπ. B I (✱ θ'). — Und besonders wo B andre, sekundäre Wege gegangen ist, spricht die enge Beziehung zwischen א* und I (s. o. S. 52) für eine ursprüngliche Verwandtschaft zwischen beiden, auch da vielleicht, wo es sich um hexaplarische Lesarten handelt. Beispiele sind für echte Stellen Hab. 3,6. Jes. 6,8. 23,18. 24,5. 25,5. 28,6. 32,11. 64,5. 65,8. 66,18. — Jer. 18,6. 36,5. 49,15; für hexaplarische Jes. 2,14. 4,4.

Doch nicht nur zu Bא, sondern auch zu AQ hat I Beziehungen, und dabei ist zugleich eine starke Berührung mit

II zu bemerken. Die Kombination I AQ II gegen B[ℵ] findet sich z. B. Am. 2,16 om ο κρ. ου μη gegen B𝔐 —, ebenso 7,4 om του κυριου 𝔐. — 7,7 + ανηρ gegen B𝔐. — Mi. 5,2 εν τῳ Ισρ. 𝔐. — 5,12 εξαρω gegen B III 𝔐. — 7,11 απωσεται gegen B III. — Jo. 2,20 gegen Bℵ III 𝔐. — Jon. 1,15 ανεβοων gegen Bℵ. — Hab. 3,9. — Zach. 1,8. 11,14. 13,7 παταξον. — Jer. 7,14. 24. 8,1. 10,25. 11,12. 12,11. 14,4. 17,16. — Ez. 20,16. 22,13 Syr. — Diese Fälle sind besonders dann zu beobachten, wenn Bℵ sekundäre Wege gehen, I aber ursprünglichen Septuagintatext zu bringen scheint. Denn in allen angeführten Lesarten handelt es sich gegenüber 𝔐 um Selbständigkeit oder Neutralität, sodaß von sekundärer Angleichung hier nicht die Rede ist. Daß wir die Übereinstimmungen zwischen I und AQ in Hesekiel wegen der allgemeinen hexaplarischen Bearbeitung nur bei Gegensatz gegen 𝔐 heranziehen können, haben wir gesehen. Schließlich müssen hier auch die zwischen A allein und I [II] stimmenden Stellen hervorgehoben werden; denn sie sind textgeschichtlich besonders wertvoll und repräsentieren den ursprünglichen Septuagintatypus gegenüber späteren Einflüssen. Man vergleiche Hos. 13,2 + ετι I II A Thph. — Mi. 4,10 om και εγγιζε I A 𝔐. — Hab. 2,4 + μου I II A Thph. — Zach. 13,7 [!]. Jes. 9,6 (✻). 66,10 I II A. — Jer. 3,18 I II A. 43,19 I A. 43,28 I A. 44,8 I A. 44,17 I cf. A. 50,4 I A. 52,7 I A. Ganz besonders häufig sind die Beispiele im Hesekiel, wie ein Blick in die Textproben von I und II zeigen kann, obwohl hier beim Fehlen von ℵ häufig die Möglichkeit besteht, daß es sich ursprünglich um Gleichheit nicht nur mit A, sondern mit dem Typus ℵA handelt, der bei der Sonderentwicklung von B und Q häufig den Urtypus der Septuaginta vertritt. In allen diesen Stücken außer Jes. 9,6 (✻) darf die Kombination I A die höchste Beachtung beanspruchen. Meist wird hier der echte Text der Septuaginta zu suchen sein, besonders wo Übereinstimmung gegen 𝔐 vorhanden ist; immer aber, selbst bei Übereinstimmung mit 𝔐, hat die Kombination I A da, wo Q als Mitzeuge fehlt, Anspruch auf ernsteste Prüfung. Indessen weil genauere Betrachtung zeigt, daß die nächstverwandte Minuskelgruppe zu A nicht I, sondern II ist, so bringen wir das Verhältnis A II + I besser im nächsten Abschnitt zur Sprache.

Der Überblick über das Gesagte bringt also folgendes ziemlich bedeutsame Ergebnis vor Augen. Die Gruppe I ist

hexaplarisch. Und zwar hat sie den Anspruch, der ältesten hexaplarischen Septuaginta, die Origenes verfaßte, unter allen Typen am nächsten verwandt zu sein. Das gilt sowohl für die lexikalische und grammatische Textform, wo die Marginalien von Q große Ähnlichkeit zwischen I und der origenistischen Septuaginta verraten, wie für den Textumfang, wo die vorhexaplarische Septuaginta um reiche Zutaten aus den andern Übersetzern vermehrt worden ist, was gleichfalls die Marginalien von Q noch sehr häufig andeuten. Am wenigsten kontaminiert ist das Zwölferbuch, mit Jesaia wächst der hexaplarische Einfluß bereits, mit Jeremia steigt er noch und mit Hesekiel erreicht er seinen Höhepunkt. Man kann demnach mit Hilfe von I in die Arbeit des Origenes ziemlich tief hineinblicken. Unter den beiden Haupttypen von Septuagintahandschriften Bא und AQ, die wir kennen gelernt haben, schwebt I halbwegs in der Mitte, wie die Berührungen mit א einerseits und mit A andrerseits zeigen. Die Berührung von I mit אQ und אA und häufig auch mit A allein dient eher dazu, echtes Septuagintagut von unechtem zu unterscheiden. Man erinnere sich für אQ an Jer. 1,8. 2,6. 7,7. 38,24 u. a.; für אA an Jes. 59,7. 62,11. 65,1. Jer. 16,10. 28,9. 28,36. 38,33. 39,23; für A an die eben vorhin genannten Stellen[1]. Die Berührung mit א allein zeigt aber, daß diese Handschrift lexikalisch und grammatisch recht eigentlich den nächstverwandten Typus zu I vertritt. Der Beweis dafür ist in unsern Textproben auf verhältnismäßig wenige Beispiele gestützt. Indessen sie lassen sich mühelos vermehren, wie einige aus dem Schatze herausgegriffene Beispiele zeigen (Jes. 45,19 om εγω ειμι Iא? — 48,19. 49,15 εγγονα. — 49,13 + και οι βουνοι δικαιοσυνην. — 50,2 διοτι (οι ο'). — 57,6. 59,15. — Jer. 15,6. 23,2. 24,2. 27,7.), und je mehr man findet, desto sicherer wird einem die Zusammengehörigkeit von I und א. Da nun aber ursprünglich א mit B eng zusammengehört, so folgt, daß Bא der Haupttypus war, zu dem die origenistische Septuaginta gehörte.

Endlich wirft der Vergleich zwischen I und B auf die vermutliche Arbeitsweise Hesychs (B) ein Licht. Auffallend ist, daß B die umfänglichen hexaplarischen Zutaten vermeidet und die Septuaginta in ihrem ursprünglichen Umfange über-

---

1) S. oben S. 67 Z. 20ff.

liefert hat. Das günstige Vorurteil, das für B daraus erwachsen könnte, wird aber wett gemacht durch die Beobachtung der starken Eingriffe im einzelnen, die B erlebt hat, zu einem großen Teil nach hexaplarischen Lesarten. Der Vergleich zwischen B und der hexaplarischen Septuaginta muß also mindestens bei den Prophetenbüchern dazu führen, den Wert des Textes von B noch tiefer herabzudrücken. Vielleicht wird das vaticanische Dogma noch lange bestehen, schließlich aber muß es dennoch schwinden.

2. Die vorhexaplarische Gruppe (II).

Die unter II vereinigten Handschriften sind meist noch nicht zu einer besonderen Gruppe vereinigt worden[1]. Manche davon werden gelegentlich dem vermeintlichen Hesych, d. i. Gruppe I, zugerechnet, manche zur luzianischen Gruppe (III) gestellt. Und wenn man die Texte bei Jeremia und Hesekiel untersucht, so kann allerdings der Schein entstehen, als bilde II keinen besonderen Typus. Ganz anders aber nimmt sich das Bild im Zwölferbuch und besonders im Jesaia aus. Hier lehrt eine sorgfältigere Beobachtung, daß man nicht dabei stehen bleiben kann, zwei Hauptgruppen von Minuskeln (I und III) zu unterscheiden, sondern daß sich aus dem Chaos des Stoffs eine dritte Hauptgruppe (II) ablöst, die hohen Wert hat und eine Besprechung wohl verdient.

Zu dieser Gruppe, für deren Studium man demnach vom Zwölferbuch und Jesaia ausgehen muß, scheinen mir folgende Prophetenhandschriften zu gehören[2]. Zunächst der „berühmte" Cod. Barberinus V, 45 (= H. P. 86) mit hexaplarischen Randlesarten. Ferner Cod. Vaticanus n. 556 (= H. P. 26), dem der Text in der Vollbibel Cod. Ferr. Comm. Gr. 187 (= H. P. 106) nahe verwandt ist und wohl entstammt. Ferner der Pariser Cod. Paris. olim Colbertinus n. XIV (= H. P. 198); Cod. Vatic. n. 2067 (= H. P. 233); Cod. S. Salv. Bonon. n. 641 (= H. P. 239); Cod. Paris. olim Colbertinus n. XVI (= H. P. 306) für Jesaia und Hesekiel. Im Zwölferbuch muß zu II auch noch gerechnet werden Cod. Oxon. Coll. nov. (= H. P. 62)

---

1) Doch hält Ceriani 26. 106. 198. 306 für hesychisch.

2) Zu den Handschriften cf. Cornill, a. O. S. 19ff. — Klostermann, a. O. S. 10f. 50ff.

und Cod. Bodl. olim. K 96 nunc Gr. 30 (= H. P. 147)[1]. Schließlich zeigen unsern Typus im Zwölferbuch und Jesaia auch Cod. Doroth. III (= H. P. 40), Cod. Dem. II + III (= H. P. 41 + 42) und Cod. Flor. Laur. XI. 4 (= H. P. 49) sowie Cod. Flor. Laur. V. 9 (= H. P. 90), während sie in Jeremia und Hesekiel mehr nach I hinüberzugehen scheinen[2]. Eng verwandt unter diesen Handschriften sind wieder 26 + 106 (cf. Ez. 13,22. 14,6. 22,24. 24,18. 25,16. 26,8. 12 usw.); 239 + 306 (cf. Ez. 25,10. 17. 26,8. 27,16. 21. 23. 30. 32. 29,1. 5. 7. 10); 62 + 147 (Ez. 27,18. 40,13. 15. 41,20. 48,17) und 49 + 90 (Ez. 6,14. 7,13. 14. 8,17. 9,3. 13,9. 18. 16,36 usw.) Hier ist 49 jedenfalls die Vorlage von 90. Die meisten der genannten Handschriften scheinen dem 10.—13. Jahrhundert anzugehören, 106 wird von Swete ins 15. Jahrhundert gesetzt.

Wir haben gefunden, daß I zum Typus Bא gehört und da I eine sehr nahe Verwandtschaft mit der origenistischen Septuaginta beanspruchen kann, daß auch diese den Typus Bא trug. Ganz anders verhält es sich mit II. Hier tritt nämlich als vornehmster und greifbarster Charakterzug eine enge Beziehung zum Typus AQ hervor. Man vergleiche Hos. 2,10 εναντιον II AQ gegen ενωπιον B (I III). — 4,1 διοτι II AQ gegen οτι B I III. — 4,14. 5,6. 9,9. 14,5. Am. 1,11. 2,3. 4,1. 2. 5. 11. 6,14. 7,13. 9,1. Jon. 1,8. Jes. 7,21. 9,1. 7. 13,14. 14,25. 15,4 (2 mal). 15,9. 37,5. Jer. 1,4. In allen diesen Beispielen stehen sich nicht nur die beiden Typen Bא und AQ gegenüber, sondern in allen schließt sich I an Bא, II an AQ an. Es wird also gewiß berechtigt sein, in diesem Gegeneinander keinen Zufall, sondern ein Grundverhältnis zu erblicken, besonders da es gerade in den unversehrtesten Teilen unsrer Schriften, im Zwölferbuch, wo freilich א erst von Joel an beobachtet werden kann, und im Jesaia zutage tritt. Wollen wir nun den Wert dieser Hauptgruppen erkennen, so kann ja kein Zweifel sein, daß vielfach volle Gleichwertigkeit besteht (Am. 5,11 cf. Q^{mg}. 9,1. Jes. 9,1. 13,14. 15,9). Andre Stellen aber sprechen für einen höheren Wert von II AQ; nämlich durch ihren Gegensatz zu 𝔐. So haben wir Hos. 14,5. Am. 6,14. Jes. 7,21. 9,7. 14,25. 15,4 (2 mal). 37,5 ein entschiedenes Übergewicht der Lesarten von II AQ, das zum

1) cf. Klostermann, a. O. S. 50ff.
2) Diese Codices fordern eine Monographie.

Teil durch die Randlesarten von Q^{mg} ausdrücklich festgestellt wird. Da sich I als hexaplarische Gruppe und Bℵ als vielfach überarbeitet ergeben hat, so ist dieses Übergewicht von II AQ auch leicht begreiflich. Wir dürfen dann die Formel bilden, daß sich II AQ zu I Bℵ an vielen Grundstellen verhält wie die Septuaginta vorhexaplarischer Gestalt zur hexaplarischen, wobei das andre Grundverhältnis gleichberechtigter Typen nicht vergessen werden darf. Freilich an wenigen Stellen stimmt II AQ mit 𝔐 gegen I Bℵ überein (Am. 2,3. Jon. 1,8. Jes. 9,1. Jer. 1,4) und damit wird die Frage spätrer Überarbeitung nahegelegt. Indessen so gut wir bei I ℵB a priori Echtheit des Textes auch bei Einklang mit 𝔐 anerkennen müssen, so gut kann das für II AQ der Fall sein. In Jes. 9,1 + οδον θαλ. II AQ werden ja durch Q^{mg} beide Typen I Bℵ und II AQ gleicherweise anerkannt. Im ganzen möchte ich die Behauptung wagen, daß der Typus II AQ dem Typus I Bℵ da, wo je alle drei Elemente zusammenstehen, selbstständig gegenübertritt. Dabei handelt es sich um zwei früh entwickelte, von den Hexapla unabhängige Grundformen. Weil nun aber der Typus I Bℵ durch das Element I der origenistischen Hexapla nächstverwandt ist, wird bei Übereinstimmung mit 𝔐 gegen II AQ immer der Verdacht hexaplarischer Bearbeitung der Gruppe I Bℵ vorliegen. In diesem Fall also darf die Gruppe II AQ der ersten als überlegen gelten.

Dieses Grundverhältnis verschiebt sich nun da nicht wesentlich, wo das Element Q oder A der Gruppe AQ II auf die andre Seite hinübertritt. Auch in diesem Falle behauptet die Gruppe II A und seltener II Q eine feste Position gegen die andre Gruppe. Zu II Q vergleiche man Hos. 5,7 εγεννησαν. — Am. 4,5 διοτι (cf. Hos. 4,1). Jer. 3,12. Ez. 16,61. 40,21. Zu II A vergleiche man Hos. 2,5 ειπε γαρ II A. — 2,16 με ουκετι II A. — 9,9 λικμιω II A. — 9,12 + τον κυριον II A. — Mi. 4,3 εις γην μ. II A. — 7,12 + ημ. — θορυβου II III A. — Jo. 2,3. 4. Nah. 3,14. Hagg. 2,22. Zach. 9,5. 12,10 (επ αυτους). 13,7. 8. Jes. 8,8. 14,18. 36,11. 37,13. 50,4. Jer. 3,10. 11,16. 33,20. 43,2. Ez. 12,20. 35,11. 42,13. Überall darf hier II A, soviel ich sehen kann, als Variante oder als bessere Lesart gegenüber den andern Lesarten angesprochen werden. In dieser Beobachtung ist zugleich gegeben, daß gegenüber Q

zwischen A und II ein besonders nahes Verwandtschaftsverhältnis besteht. Man darf sagen, daß A überhaupt keinen näheren Verwandten hat als II. Damit wird der wertvollsten aller Handschriften (A) ein wertvoller Textzeuge (II) zur Seite gestellt. A und II sind Brüder oder Vettern, die einen gemeinsamen Ahnherrn haben. Daß nicht ein Abhängigkeitsverhältnis besteht, zeigen die mancherlei Stellen, wo A und II auseinandergehen. Hierbei weist II bald einen älteren Typus als A auf, nämlich da, wo I + II (+ III) gegen alle Unzialen zusammenstehen; bald zeigt sich, besonders in den hexaplarischen Stellen Hesekiels, daß II wie Q in die luzianische Rezension öfter hineingezogen ist. Beides wird uns noch beschäftigen.

Die Verbindung II A wird nun bei Selbständigkeit gegen 𝔐 dann in ihrem Werte noch erhöht, wenn aus dem Typus I B א die Gruppe I zu ihr hinübertritt und die Formel II A + I entsteht, wobei immer die Voraussetzung bleibt, daß Q in der entgegengesetzten Wagschale liegt. Da I nämlich einem andern Haupttypus angehört als II A und zugleich auf weite Strecken originelle Lesarten bietet, so ist anzunehmen, daß in der Verbindung II A + I ein vorhexaplarischer Septuagintatext vorliegt, wenn zugleich Selbständigkeit gegen 𝔐 vorhanden ist. So finden wir Hagg. 2,8 πληρωσω II AΓ I gegen πλησω cet. — Jer. 2,34 ευρεθη II AQ^{a} I III. — 4,13 ιπποι αυτων II A I. — 4,22 εγνωσαν. — 12,12 ηλθοσαν. — 41,9 εξ Ισραηλ. 6,29. 45,23. Ez. 1,23. 3,12. 14. 6,9. 7,15. 8,9. 12. 11,21. 13,10 usw. Hier spricht die Eigenart der Lesarten für ihre Ursprünglichkeit, in besonders weitem Umfange bei Hesekiel, wo א fehlt und B und Q sekundäre Wege gegangen sind. So ist zu vermuten, daß in diesen Fällen vororigenistische Lesarten zu suchen sind, die der ältesten Septuaginta angehörten. Anders liegt die Sache da, wo Übereinstimmung von II A I mit 𝔐 vorliegt. Hier wird die Frage hexaplarischer Überarbeitung stets gestellt werden müssen. Außer Jes. 9,6, wo II A I als hexaplarisch erwiesen ist, findet sich dieser Fall jedoch in den Textproben nur selten (Jes. 30,18. Ez. 9,10). In Jes. 9,6 möchte ich weniger Abhängigkeit der Formel II A von I annehmen als eine gemeinsame vororigenistische Überarbeitung. Daß schon vor Origenes Eingriffe in die Septuaginta vorkamen, lehrt uns mit bezug auf jüdische Überarbeitung Justin. Ebenso gut wäre auch ein

christlicher Eingriff, besonders in einer messianischen Zentralstelle, vor Origenes möglich.

Noch sicherer darf alter Septuagintatext dann angenommen werden, wenn das Element A ausscheidet und I + II, etwa mit V und III verbunden, gegen die Unzialen BאAQ und 𝔐 allein übrig bleibt. So Am. 5,8 + ο θεος παντοκρατωρ I II III. — Mi. 1,2 οικου Ιακωβ I II. — 5,2 μη ολιγοστος I II III. — 7,8 φως I (II) V (οι ο'). — Jon. 1,8 + και που π. I II א[c. b] Q[mg]. — Hab. 3,3 om Φαραν I II III V. — om διαψαλμα I II. — 3,16 καρδια I II III א[c. a. c. b]. — Jes. 11,9 + γη I II III. — 63,12 + ουτως ηγαγες τ. λ. σ. I II. — 65,21 + και τον οινον πιονται I II. — Jer. 19,14. 27,9. Ez. 14,23. 22,9 (V). 26,13. 33,8. 39,11. 40,41. 45,9. Überall liegt hier Gegensatz von I II gegen 𝔐 vor. Anderswo finden wir wenigstens selbständige, neutrale Lesarten. So Hos. 5,13 ρυσασθαι I II III V (οι ο'). — 9,1 απο κυριου του θεου σου I II III. — 10,6 + αισχυνην I (II) III. — 14,8 στηριχθησ. I II III Q[a] V. — Am. 4,7 θερισμου I II III Q[mg]. — 5,7 ανιστων I II III. Ferner Jer. 2,15 αφανισμον I II VQ[mg]. 3,8. 6,29. 11,2. 39,40. Ez. 8,14. 14,5. 18,16. 21,15. Und nur selten herrscht Übereinstimmung von I II (III) und 𝔐 gegen die andern (Hos. 14,5. Jes. 13,10 (✱). Jer. 42,11. Ez. 1,9) und also die Frage späterer Überarbeitung. Öfter werden Lesarten von I II durch Q[mg] ausdrücklich oder ex silentio der origenistischen Septuaginta in ihrer vorhexaplarischen Grundlage (οι ο') zugewiesen, wie Hos. 5,13. 14,8. Am. 5,7. Mi. 7,8. Und auch sonst muß die große Selbständigkeit von I + II ein sehr günstiges Urteil über die betreffenden Lesarten erwecken. Von besondrer Wichtigkeit scheint mir hier die messianische Stelle Mi. 5,2 zu sein. In Mi. 5,2 wird durch die negative Frage μη ει ολιγ. ein Septuagintatext aufgezeigt, der mit Mt. 2,6 sachlich übereinstimmt, obwohl sprachlich keinerlei Beziehung vorliegt. Matthäus scheint demnach auf einem hebräischen Text zu fußen, der wirklich echt war und noch der ältesten Septuaginta vorlag [= הֲצָעִיר [ה]אמרת?].

Schließlich gibt es auch Stellen, wo II, etwa nur mit III und V, allein gegen alle andern steht. So nenne ich Hos. 3,3 ουδ ου μη II Thph. 3,4 καθισ. II Thph. Syr. 4,19 συριει II V. 12,4 εν τω οικω μου II. 14,10 διοτι II Thph. — Nah. 1,2 om και εκδ. κυρ. II. — Hagg. 2,21 pr. ετι απαξ

II III. — Zach. 1,3 om λεγει — δυναμεων II. — Jes. 7,14 καλεσουσι II. — Jer. 6,1 (V). 24. — Ez. 16,4. 29,9 (Orig.). 45,15 (III V). Sämtliche Lesarten erweisen sich hier als echt und zum guten Teil als allein echt; keine einzige ist nach 𝔐 gebildet. Der Zusammenhang mit V oder mit Theophylakt (Hos. 3,3. 4. 14,10. — Jer. 6,1. — Ez. 45,15) weist auf Lesarten der origenistischen Septuaginta hin, die ja besonders in I vertreten sind, hier aber in I verloren wurden. In Hos. 4,19 wird das sinnlose συ ει in BAQ durch II V (συριει) sofort aufgeklärt; in Zach. 1,3 beweist schon der Ausdruck κ. των δυναμεων, daß der in II fehlende Zusatz hexaplarisch ist; und dasselbe wird von Nah. 1,2 gelten. Die Lesart Jes. 7,14 καλεσουσιν aber steht gegen 𝔐 und I B א AQ mit Mt. 1,23 zusammen. Daß hier in II Correktur nach Matthäus vorliegt, ist bei der sonstigen Selbständigkeit von II recht unwahrscheinlich. Denn obwohl freilich Eusebius, Prokop und Hieronymus καλεσουσιν in der LXX nicht kennen, hat doch א καλεσει gleichfalls die dritte Person des Masculinums (= וקרא), wenn auch im Singular, verstanden. Und so darf man auch hier wie Mi. 5,2 einen Einklang zwischen Matthäus und der ältesten Septuaginta (II) gegen 𝔐 annehmen.

Das Textverhältnis von II läßt sich demnach folgendermaßen bezeichnen. Dem Typus I B א gegenüber verhält sich II selbständig, indem es trotz mannigfacher Berührungen doch einen anders gearteten Textzustand aufweist. Nirgends finden wir Beweise, daß B א mit II zusammen bei echten Lesarten der Gruppe AQ I gegenübersteht, oder daß zwischen B II und א II ein so nahes Verhältnis besteht, wie etwa zwischen B I und א I. Ist so in II ein andrer Haupttypus vorhanden als in I B א, so führt der Vergleich von II mit I im besonderen noch zu einem weiteren wichtigen Ergebnis. Nämlich wir haben I früher als den Typus kennen gelernt, der von allen der Septuagintakolumne der origenistischen Hexapla am nächsten steht. Wir fanden, daß die Gestalt dieser Kolumne am besten durch I wiedergegeben wird. Also kann I als hexaplarischer Septuagintatext dazu dienen, vorhexaplarische Typen mit Hilfe von Q^{mg} aufzudecken. Und hier ergibt nun der Vergleich zwischen I und II, daß II seiner Grundlage nach als vorhexaplarischer Septuagintatext zu gelten hat. Ganz besonders klar ist das im Zwölferbuch und im Jesaia. Hier steht dem

hexaplarischen Typus I die Gruppe II im ganzen so rein gegenüber, sei es allein oder mit ihren Verwandten, daß man unmöglich zweifeln kann, es liege in II ein wesentlich vorhexaplarischer Text vor. Ich vermute, daß auch in Jeremia und Hesekiel die Gruppe II ursprünglich vorhexaplarischen Text zeigte, der hier namentlich durch die Verbindung II A ausgedrückt wird. Für einen in der Grundlage vorhexaplarischen Text sprechen in II auch die mannigfachen, bisweilen singulären Berührungen mit dem Neuen Testament.

Im Unterschiede von I B א stellt sich II zum Typus II AQ. In der Gruppe II AQ scheint ursprünglich ein Bruderverhältnis der drei Elemente zu herrschen. Daß II eine relative Selbstständigkeit darin behauptet und durchaus nicht als Tochterhandschrift anzusehen ist, geht daraus hervor, daß bei Differenzen von A und Q bald II Q, bald II A zusammenstehen. Allerdings ist die Verwandtschaft zwischen A und II viel größer als die zwischen Q und II, wodurch der vortreffliche Text von A oft in helles Licht gesetzt wird. Aber häufig steht II gegen AQ auch völlig isoliert oder verbündet sich mit den unbearbeiteten, besten Lesarten von I; und in diesem Falle übertrifft II an Wert oft noch A, sodaß wir den Verlust des unzialischen Archetyps von II sehr beklagen müssen.

Schon früh hat nun aber II AQ und also auch II Einflüsse der hexaplarischen Septuaginta erfahren. Im Zwölferbuch und in Jesaia scheinen sie höchst selten in II zu sein. Doch ist an Jes. 9,6 zu erinnern, wodurch ihre Möglichkeit auch hier bewiesen wird. Häufig kann man sie in Jeremia und Hesekiel beobachten, wo namentlich die Verbindung von II AQ mit I und 𝔐 zu dieser Annahme führt (Jer. 2,9. [19,5.] 22,15. 51,15. Ez. 27,24 (✻). 28,4 (✻). 29,20 (✻). — 19,11. 24,18. 25,15. 27,14. 31,14. 32,13. 33,12. 36,18). Indessen fragt es sich, ob hier schon der hypothetische Archetyp von II AQ in dieser Weise hexaplarisch beeinflußt war oder nicht vielmehr jede Handschrift A, Q, II* für sich derartige Zusätze erfuhr. Auf eine getrennte Beeinflussung weist in Jeremia z. B. 27,12 hin, wo der hexaplarische Zusatz wohl in AQ, nicht aber in II sich findet. Vor allen Dingen aber spricht das Abweichen des Wortlauts der „hexaplarischen“ Lesarten in Q und II von A in Jeremia und Hesekiel für eine hexaplarische Entwicklung zweiter Ordnung gegenüber A. Nämlich im Jeremia,

wo A hexaplarischen Lesarten gegenüber noch sehr spröde ist, tritt in Q und II eine starke Vermehrung der Correkturen ein; z. B. Jer. 6,9. 7,3. 9,15 + των δυναμεων II Q III. 8,2 εσονται transpositum II Q III. — 9,15 ποτιζω II Q III. — 10,13 ανεμους II Q III. — 7,28. 14,11. 16,5. 17,24. 19,11. 21,3. 22,8. 29,17 usw. II Q III. Und im Hesekiel, wo II AQ im ganzen eine große Zahl hexaplarischer Zusätze aufweist, zeigt doch II Q gegen A oft eine weitere Vermehrung oder Verminderung nach 𝔐 (Ez. 17,15. 23,47. 28,12 (✻)). Besonders aber ist sowohl im Jeremia wie im Hesekiel der Text von II Q willkürlich stilisiert und berührt sich darin mit III. Wir werden also auf die Vermutung geführt, daß II und Q je noch eine „hexaplarische" Entwicklung zweiter Ordnung durchgemacht haben, die sich mit dem Schicksal von Gruppe III häufig deckt. Ob diese hexaplarische Entwicklung zweiter Ordnung in II schon den Archetypus traf oder nicht vielmehr erst seine Abkömmlinge in ihren verschiedenen Generationen, diese Frage möchte ich hier unentschieden lassen. Es genügt festzustellen, daß der im Zwölferbuch und Jesaia so wertvolle Typus II in Jeremia und Hesekiel eine „hexaplarische" Entwicklung durchgemacht hat, die ihn mit Q zusammen unter die hexaplarische Bearbeitung von A tief hinabsetzt. Wir nennen diese hexaplarische Entwicklung zweiter Ordnung das luzianische Stadium. Um aber zu verstehen, was damit gemeint ist, müssen wir uns die unter Gruppe III versammelten Hauptzeugen der luzianischen Rezension näher ansehen.

3. Die luzianische Gruppe (III).

Über Luzians Rezension haben wir bekanntlich bei Hieronymus vielverhandelte Andeutungen. Sie war von Antiochia bis Konstantinopel verbreitet und stand, wie Hieronymus sagt, der hesychischen und hexaplarischen zur Seite[1]. Was er über das Verhältnis zur κοινη einerseits, die den Namen Luzians tragen soll, und zu den Hexapla andrerseits berichtet, ist nur insoweit klar, als die luzianische Rezension nicht identisch mit der hexaplarischen Septuaginta ist. Sonst ist aus der Anwendung

1) Zur Orientierung cf. Buhl, Kanon und Text S. 133. 142ff. — Swete, Introduction S. 80ff. Dort auch der Text der Quellen über Luzians Rezension.

der Namen κοινη und Luzian auf denselben Text nur zu schließen, daß irgendwelche Beziehung Luzians zu „κοινη“ bestand[1]. Weiter führt uns die Nachricht der Synopsis scripturae sacrae, wonach Luzian die Septuaginta auf Grund eingehenden Studiums des hebräischen Urtexts und der drei Übersetzer Aquila, Symmachus und Theodotion verbessert herausgab[2]. Das läßt uns erwarten, daß Luzians Rezension im engen Anschluß an die Hexapla und zugleich an den hebräischen Text entstand. Schließlich hilft uns eine gelegentliche Notiz, daß die Formel Αδωναι κυριος luzianisch ist[3].

Während nun die luzianische Frage in den historischen Büchern auch nach Lagardes großen Arbeiten noch nicht völlig geklärt zu sein scheint, ist man in den prophetischen Büchern glücklicher damit gewesen. Hier hat Field[4] auf Grund der angegebenen Nachrichten und daran angeschlossener Folgerungen die Gruppe 22. 36. 48. 51 . . . 93. 144 . . . 308 mit vollem Rechte als luzianisch bestimmt. Die von ihm außerdem hinzugerechneten Handschriften 62. 147. — 90. 233 hat Cornill mit Recht entfernt[5]. Schuurmans Stekhoven hat für das Zwölferbuch hinzugefügt richtig 95. 153. 185. 240. [231], fälschlich 62. 147. 86. 238[6]. Ich glaube, daß außer dem Grundbestand: 22. 36. 48. 51. 93. 144. 308 als luzianisch noch bezeichnet werden dürfen 95. 96. 114. 130. [153. 185.] 229. 231. 240. 311. Dagegen läßt sich nachträglicher luzianischer Einfluß auch in Handschriften andrer Herkunft erkennen, wovon noch zu reden sein wird.

Wenn Hieronymus mit seiner Verbindung von Luzian und κοινη nicht gänzlich unklar gewesen ist, muß man annehmen, daß die κοινη irgendwie eine Grundlage für Luzian bildete.

---

1) Hier. ad Sunn. et Fret. 2 [η κοινη] . . . a plerisque nunc Λουκιανος dicitur.

2) Ps.-Athan. Synopsis Scripturae Sacrae § 77. Buhl, a. O. S. 133. Swete, a. O. S. 80f.

3) Field, Origenis Hexaplarum I p. LXXXVIII. Buhl, a. O. S. 133.

4) Field, a. O. I p. LXXXVIff. Field hat die meisten Charakterzüge Luzians schon gesehen, wenn er auch nicht alle Konsequenzen daraus zog. — Oesterley, Studies in the Greek and Latin Version of the Book of Amos S. 3ff.

5) Cornill, a. O. S. 65.

6) Schuurmans Stekhoven, De alexandrijnsche Vertaling van het Dodekapropheton 1887 (bei Buhl, a. O. S. 142). Mir unzugänglich.

Die κοινη = Vulgata kann aber nur begriffen werden als die alte, nicht hexaplarische Volksbibel. Daß der Name von dieser auf den revidierten textus receptus der späteren Jahrhunderte ohne innere Vermittlung übergesprungen wäre, ist kaum glaublich[1]. Also haben wir alte vorhexaplarische Grundlage für Luzians Rezension zu vermuten. Ein Blick auf die Textproben zeigt nun, daß die Gruppe III wirklich viel altes Gut gegenüber 𝔐 mit erhalten hat, wofür besonders die zu I und II verglichenen Beispiele lehrreich sind. Man vergleiche aus I: Hos. 10,6 + αισχυνην III I (II) [?]. 14,8 στηριχθησονται III I II Q^{a} V. — Am. 3,15 συντριψω III I Q^{mg}. — 4,7 θερισμου III I Q^{mg}. — 5,2 ανιστων III I (II) (οι ο'). — 6,14 + αγαθῳ III I. — Hab. 3,16 καρδια III I II $ℵ^{c.a.c.b}$ — Zach. 6,7 om του πορευεσθαι III I cf. ℵ*. — 10,4 εν πνευματι θυμου III I. — Mal. 1,13 και προσφερετε III I $ℵ^{c.a.c.b}$. — Jes. 5,18 + αυτων (2mal) III I II. — 10,19 + μικρον III I (II). 14,4 + εν τῃ ημ. εκ. III I II ℵAQΓ. 17,3 + εκει III I. 57,6 + λεγει κ. III I II ℵ. — Jer. 39,23 μεγιστανες III I II QV. — Ez. 39,11 το γαι το πολυανδριον III I II V. — 45,3 αγιασμα III II AV. — Aus II: Am. 5,8 + ο θεος παντοκρατωρ III I II. 7,7 + ανηρ III I II AQV. — Mi. 5,2 μη ολιγοστος III I II. — Seph. 1,5 om και τους προσκ. III II AQV. — Hagg. 2,21 pr. ετι απαξ III II. — Jes. 5,29 ορμωσιν III I ℵ*AQV. — 8,1 καινον μεγαν III II. — 10,10 III II ℵAQ. — 11,9 III I II. — 13,14 III II $ℵ^{c.a.c.b}$AQ*. — Jer. 2,34 ευρεθη III I II AQ^{a}V. — 3,8 διοτι III I II V. — 4,22 III I II A. 18,13 III II ℵA. — 21,5 III II Q^{mg} cf. ℵ*. — 35,14. 38,21 III I II Q. — Ez. 7,26 + και ο βασ. π. III I II. — 26,20 III I II AQ. Aus III: Hos. 1,10 om και αυτοι III II AV. 9,1 απο κ. τ. θεου σου III I II. — Mi. 2,11 ψευδες III I Q^{a}. — Jo. 3,5 om μου III I Q^{a}. — Jon. 1,7 εστιν εφ ημας III cf. I. — 4,8 ωλιγοψυχει III I. — Nah. 2,6 III I II AQ. — Hab. 3,6 III I ℵ*. — Zach. 6,11. 7,5 III I. — Jes. 28,16 + επ αυτῳ III I II ℵAQ. — 46,6 III I. — 54,16 III II ℵAQ. — Jer. 1,19 λεγει III II AQ. — 10,24 III I. — 30,5 III I II AQ. — Unter allen diesen Stellen ist keine einzige, die mit 𝔐 Berührung hätte. Sehr viele weisen einen mit 𝔐 kontrastierenden Text auf, alle aber sind völlig selbständig dagegen. Also kann man hier nicht auf Correktur nach dem hebräischen Texte schließen.

---

1) gegen Rahlfs, Septuagintastudien II S. 170.

Und auch die Rücksicht auf einen der drei hexaplarischen Übersetzer ist hier ausgeschlossen. Wir finden also die Meinung durchaus berechtigt, daß wirklich die nicht hexaplarische Volksbibel die Grundlage auch für Luzian gewesen ist (III*). Freilich zeigt sich kaum einmal, daß III* mit einer echten Lesart allen übrigen Zeugen allein gegenübersteht, wie das bei I und II öfter vorkommt. Immerhin erinnere ich an Jer. 4,16, wo III* nur von der Peschitto sekundiert wird, freilich an einer nicht sehr bedeutenden Stelle[1]. Meistens gilt jedoch, daß III* bei echten, alten Lesarten Gefolgschaft um sich hat. Das spricht nun nicht dafür, daß die volksbiblische Grundlage von III* einen originalen Typus gegenüber anderen Handschriften aufwies.

Fragen wir nun, welchem Haupttypus diese vorhexaplarische Grundlage der luzianischen Rezension angehörte, so kann, glaube ich, kein Zweifel sein, daß dies die Gruppe Bא I ist. Die gewählten Beispiele, die sich leicht vermehren lassen, scheinen deutlich genug dafür zu sprechen. Und zwar hat aus der Gruppe Bא I wiederum I die nächste Verwandtschaft mit III*. Allerdings finden wir auch Fälle, wo I fehlt und III* mit II zusammensteht, wie Hagg. 2,21. Jes. 8,1. 10,10. 13,14. 18,13. 21,5. Indessen meist tritt dann ein andrer Zeuge der Gruppe Bא I auf, um III* zu stützen, und wo das nicht der Fall ist, muß eben einige Selbständigkeit von III* gegenüber I eingeräumt werden. Haben wir nun aber recht gehabt, den Typus I der Septuaginta, die Origenes zur Grundlage seines hexaplarisch bearbeiteten Textes nahm, aufs nächste zur Seite zu rücken, so ergibt sich auch für III*, daß hier ein Typus vorliegt, der mit der Septuaginta des Origenes verwandt war.

Aber mit dieser wertvollen Grundlage ist nun freilich Luzian keineswegs charakterisiert. Wir müssen nach der Notiz in der Synopsis scripturae sacrae einen starken Einfluß der drei andern hexaplarischen Übersetzungen in seiner Rezension vermuten. Und diese Vermutung wird nun überreich bestätigt. Wenn wir erkannt haben, daß schon I hexaplarisch bearbeitet ist, so beweist III seine Zusammengehörigkeit mit I auch nach dieser Richtung hin. Am besten ist das im Zwölferbuch und im Jesaia zu sehen, wo die einzelnen Typen ja am reinlichsten

---

1) הנה ist hier an andrer Stelle als in 𝔐 LXX gelesen. Aber freilich kann dabei die Peschitto von Luzian abhängig sein.

auseinander treten. So ist Am. 1,1 χαριαθιαρειμ III I sicher hexaplarisch statt des echten Ακκαρειμ. — Ferner ausdrücklich Hagg. 2,5. Jes. 4,4 (οι γ'). 6,13 (ϑ'). 8,2 (οι γ'). 9,6 (✱). 13 (σ' ϑ'). 10,30 (✱). 19,21 (α') usw. Doch würde es verkehrt sein, aus diesem Zusammenstimmen zwischen I und III auch in hexaplarischen Zusätzen zu schließen, daß die hexaplarische Gestalt von I die genügende Unterlage für Luzians Rezension gewesen sei. Vielmehr hat Luzian die Hexapla in einem Umfange benutzt wie keine einzige ältere Septuagintahandschrift, um eine Angleichung an 𝔐 zu erreichen. Auf weite Strecken ist in dieser Tendenz eine Verwandtschaft zwischen III und B, also zwischen Luzian und dem hypothetischen Hesych zu bemerken, wofür namentlich aus Jesaia, wo ja B gegen ℵAQ besonders oft Überarbeitung zeigt, eine Menge Beispiele vorliegen (Jes. 14,25. 26. 21,17. 24,22. 25,1. 39,1. 40,4. 48,6. 57,9; cf. ferner Jer. 23,1. 28,36. Ez. 1,23. 8,9. 29,14). Aber während B augenscheinlich von dem Prinzip geleitet war, mit Zusätzen, die sich im Urtyp von Bℵ I nicht finden, höchst sparsam zu sein, und daher besonders im Hesekiel weniger hexaplarisches Gepräge trägt als AQ, sind in III die hexaplarischen Texte gerade zur Ergänzung des ursprünglichen Minus der Septuaginta bis an die Grenze des Erreichbaren verwendet (cf. aus III: z. B. Jes. 30,4. 40,8. 48,14. 51,1. 55,11. 58,11. 61,2. 65,18. Jer. 6,3. 7,13. 16,12. 34,8. 10. Ez. 3,26. 8,6. 10,18. 21,13. 25,17 usw.). Die deutlichsten Beweise dafür bringen die Bücher Jeremia und Hesekiel. Es genügt hier vielleicht, die umfassendsten Einsätze zu nennen, also Jer. 11,8 (Ωρ. ϑ' ✱ Q^mg). 10,6ff. (ϑ' ✱ Q^mg). 40,13—26 (ϑ' ✱ Q^mg). 46,3—13 (ϑ' ✱ Q^mg). Daneben aber stehen die Legionen kleinerer Zusätze. Zu bemerken ist, daß namentlich Theodotion die Führung durch das hexaplarische Gebiet in Jeremia und Hesekiel mehr und mehr zu übernehmen beginnt, die ja im Daniel fast zur Alleinherrschaft geworden ist.

Bei der hier zutage liegenden Verwertung des hexaplarischen Werkes erhebt sich nun die Frage, in welcher Gestalt Luzian dies verarbeitete. Richtete Luzian sich bei seiner hexaplarischen Arbeit nur nach der Septuagintakolumne oder arbeitete er auf Grund sämtlicher Kolumnen? Im ersten Fall würde die Annahme einer Umfangsidentität von I mit der hexaplarischen Septuaginta des Origenes falsch sein, da in I die genannten

Zusätze aus Theodotion (Jer. 10,6ff. 40,13ff. 46,3ff.) neben vielen andern fehlen. Soll man aber wirklich annehmen, daß Origenes diese Zusätze in seiner Septuagintakolumne vollständig noch einmal niederschrieb? Er hätte dann auf so breiten Flächen wie Jer. 10,6ff. 40,13ff. 46,3ff. unnötige doppelte Arbeit gehabt. Auch wäre es auffallend, daß außer den luzianischen keine einzige aus Lesarten der hexaplarischen Septuaginta schöpfende Handschrift die genannten Stellen aus Theodotion aufnahm, die doch dem Umfang nach sehr zur Ergänzung aufforderten. Mir ist daher wahrscheinlicher, daß Origenes solche umfangreiche Zusätze aus Theodotion in der Septuagintakolumne nur durch Asteriscus andeutete, nicht aber vollständig aufnahm. So gelangten sie nicht in die Handschriften, die nur aus der Septuagintakolumne schöpften. Von Luzian dagegen muß angenommen werden, daß er auch die andern Kolumnen, insbesondere Theodotion, in weitem Umfang für seine Rezension zu Rate zog. Demnach arbeitete er mit Rücksicht auf die gesamten Hexapla, was wir ja nach der Synopsis scripturae sacrae vermuten mußten. Und wir dürfen also seine Rezension eine hexaplarische Septuaginta zweiter Ordnung nennen.

Bis jetzt ist also das Ergebnis, daß Luzian auf dem Grunde der alten κοινη, deren Textcharakter mit dem der Gruppe I große Ähnlichkeit hatte, ein hexaplarisches Textgebäude von weitestem Umfang errichtete. Die von Origenes seiner Septuaginta eingefügten Zusätze wurden stark vermehrt, um eine möglichst große Annäherung an den Umfang von 𝔐 zu erreichen; und bei diesem Unternehmen diente hauptsächlich Theodotions Text als Baumaterial, der ja ohnehin dem Septuagintatext verhältnismäßig am nächsten unter den drei hexaplarischen Übersetzern stand. Zu diesem hexaplarischen Unternehmen zweiter Ordnung, wie wir Luzians hexaplarische Arbeit nennen dürfen, kommt aber nun ein neues Kennzeichen, das unter allen für Luzian am meisten charakteristisch ist. Man kann es das interpretatorische nennen, weil es sich auf die lexikalischen, stilistischen, grammatischen Dinge bezieht, die ein Übersetzer beobachten muß. Vor allem zeigt sich hier, daß Luzian wirklich, wie die Überlieferung sagt, hebräisch konnte und eine Reihe von Wörtern aus dem Hebräischen neu übersetzte. Das gilt zunächst von allen Zusätzen, die uns nicht

als hexaplarisch bekannt sind, die er also neu aus dem Hebräischen übersetzen mußte, wie zahlreiche Beispiele zeigen: Zach. 9,10. Jes. 1,24. 10,6. 26. 28,16. 34,4. 42,25. Jer. 7,20. 28. 27,12. 32,7. 44,7. Ez. 30,9. Hierhin kann man weiter die berühmte Wiedergabe von adônai jahve mit Αδωναι κυριος rechnen (z. B. Ez. 21,13. 28,12. 35,3. 48,29). Ferner Am. 7,14 + ειμι εγω = anôkî. — Zach. 5,8 ταλαντον = eben. — Jes. 29,9 θαυμασατε = hitmahmehû. — 31,5 υπερβησεται = pāsôḥ. — 32,7 πενητων = ebjôn. — 47,2 ανακαλυψαι = gallî. — Ez. 29,1 δωδεκατῳ = XII. — 32,5 πεδια = gêājôt. — 37,12 ταφων = ḳebārôt. — 40,13 δωμα = gag. — 46,11 θυσια = minḥā. So gibt er auch öfter Parallelübersetzungen, indem er der überlieferten eine eigne Übersetzung zufügt: Zach. 6,8 + και εκαλεσε με. — Jes. 15,5 + και ταλαιπωρια. — 26,7 + τριβος ευσεβων ευθεια ευθεια. — 45,11 + ο πλασας αυτον. — Jer. 12,14 + και των ποιμενων (רעים). — 20,9 + και συνεχομενον (עצור). Ez. 23,15 + Χαλδαιων. Besonders gern ersetzt er ein griechisches Wort durch ein sinnverwandtes, das den Sinn klarer wiedergeben soll; so Hos. 10,11 καλλος statt καλλιστον. — Hagg. 2,14 πονηρων statt πονων. — Jes. 13,18 υιοις statt τεκνοις. — 33,18 αναστρεφομενους gegen [συ]στρεφ. — 56,10 νυσταγμον gegen νυσταξαι. — Jer. 14,20 αμαρτιας gegen αμαρτηματα. — 31,11 εκ παιδιου gegen εν παιδαριου. — 35,8 επι γενεας πολλας gegen επι γης πολλης. — 48,15 διεσωθη gegen εσωθη. — 50,13 τους οικους gegen τας οικιας. — Ez. 19,8 cf. 30,21 επεθετο gegen εδωκεν. — 20,15 επηρα gegen εξηρα. — 24,26 απαγγειλαι gegen αναγγειλαι. — 31,17 κατηνεχθη gegen κατεβησαν. — 33,16 μνημονευθησονται αυτῳ gegen αναμνησθωσιν. — 34,4 επεζητησατε gegen εζητ. — 36,29 καθαριω gegen σωσω. — 43,10 εντραπησονται gegen κοπασουσιν. — Um einen scharfen Sinn zu erzielen, hält er sich durchaus nicht nur an den hebräischen Text, vielmehr hat Luzian dem alten Texte gegenüber eine Menge Interpretamente eingeführt, die den Sinn nicht wesentlich ändern, aber präzisieren und stilisieren. Sie bestehen in Zusätzen und freien Übertragungen. So Hos. 2,8. Jes. 3,21 + χρυσιον. — Am. 9,9 + Ισραηλ. — Zach. 11,16 + απειρον. — Mal. 3,8 + αναμεσον. — Jes. 8,12 + απ αυτων. — 9,11 + Ιουδα. — 18,2 + προς παντα τα εθνη. — 20,2. 40,10. 44,15. 57,15. — Jer. 3,16. 45,3 om η πολις αυτη. — Ez. 3,18. 4,9. 23,21. Ferner Hos. 2,22 Ισραηλ (Mißverständnis). —

Mal. 1,13 εις θυσιαν. — Jes. 12,2 σωτηρ. — 16,9 κατεβληθη. — Jer. 26,19 κατοικια θυγατρος. — Ez. 27,5 ῳκοδομηθης. Hier zeigt sich, wie Luzian den Sinn auffaßte und erleichtern wollte. Es ist schwer glaublich, daß er dabei auf griechischen Texten fußte; denn sie wären sonderbarerweise gerade nur in seiner Rezension erhalten, die sonst so viel Freiheit und eigne Zutat zeigt.

Zum Zwecke der Stilistik ändert Luzian die Personen, wenn er einen glatteren Zusammenhang erreichen kann, so Seph. 1,17 εκχεω im Anschluß an εκθλιψω gegen εκχεει. — 3,18 συναξει wegen v. 17 ευφρανθησεται gegen συναξω. — Jes. 21,13 κοιμηθησονται gegen κοιμηθησῃ. Oder er setzt dem Sinne nach einen andern Numerus ein wie Hos. 7,11. Am. 1,11. Mi. 6,13. Nah. 1,10. Zach. 4,9. Mal. 2,16. Jes. 30,12. Jer. 2,11. Oder er führt zahlreiche Wortverstellungen ein (Hos. 2,12. 5,4. Zach. 11,2. Jes. 29,24. 44,17. 53,3. Jer. 2,27. 23,11) und Veränderungen der Tempora, wobei nicht nur nach 𝔐 geändert wird (z. B. Jer. 13,24 cf. Ez. 19,14), sondern auch Präsens statt Perfekt (Jer. 44,7 ταδε λεγει statt ουτως ειπεν); Präsens statt Futur (Jer. 8,6 λαλουσιν); Aorist statt Imperfekt (Jer. 23,4 ωδινα) oder Perfekt (Ez. 15,6 εδωκα), Perfekt statt Aorist (Jes. 41,17 εξηρανται cf. 51,6) begegnen. Oder er entfernt Hebraismen, wie Zach. 8,23 επιληψονται statt εαν επιλαβωνται. — Jes. 22,7 om εσονται, und erleichtert den Stil durch Verwertung der Partizipien (Jes. 11,4. Jer. 24,3). Kurz der Stiel wird gräzisiert, das griechische Stilgefühl verdrängt das hebräische.

Schließlich zeigt sich bei ihm der Einfluß des Attizismus in der Grammatik. Luzian sagt stets 1. 2 pers. sg. ειπον ειπες ... 3 pl. ειπον ... imp. ειπε, ja nicht etwa ειπα ειπας ... 3 pl. ειπαν ... imp. ειπον. Er sagt ημαρτον, ja nicht ημαρτοσαν (Jes. 24,6); ειδον und nicht ειδοσαν (41,5), συνελαμβανον und nicht συνελαμβανοσαν (Ez. 5,26); εξειλομην und nicht εξειλαμην (Jer. 41,13); διαμεριειτε und nicht διαμερισετε (Ez. 47,21). Die Beispiele für attizistisches Griechisch erdrücken bei Luzian durch ihre Fülle, sodaß man einfach auf die Bibeltexte selbst verweisen muß, die allenthalben dafür reden. Ferner faßt er Βααλ maskulinisch (Jes. 11,17), ελεος maskulinisch (Hos. 2,19), vermeidet ungriechische Plurale wie κτηνη (Ez. 14,13), αιματα (Ez. 22,3), bildet pluralisches Neutrum mit singularischem

Prädikat (Jes. 34,14 συναντησει δαιμονια). Die Partikeln werden nach den Stilgesetzen einer durchgreifenden Revision unterzogen; so finden wir bei Luzian Jo. 3,17 του + μη + καταρξαι. — Hab. 1,13 επιβλεπειν επι. — Hagg. 2,21 εν τη τετραδι. — Mal. 2,12 εως + αν. — Jes. 27,13 εν τη σαλπιγγι. — 32,12 επι αμπελω (statt gen.). — Jer. 12,12 της ερημου statt εν τη ερημω. — 15,10 ουκ ωφ. ουδεν. — 22,10 επι τον Λιβανον statt εις τ. Λ. — Ez. 7,3 κατα statt εν. — 9,3 επι statt απο. — 16,11 επι statt περι. — 17,12 επι statt προς. — 18,8 απο statt εξ. Begründende Partikeln werden eingeführt (Ez. 12,11 + γαρ. — 14,20 pr. οτι), kurz alles zur Eleganz der Sprache dienliche wird getan. So findet sich auch ein besondres Verfahren mit dem Artikel, der gegen die andern Übersetzer bald gesetzt wird (Am. 3,11. Seph. 2,7. Jes. 37,16. Jer. 18,11. Ez. 22,29), bald verschwindet (Am. 2,4. Zach. 10,4. Jes. 35,6. Ez. 11,25). Aller dieser Beispiele ist Legion. Die gegebene willkürliche Auswahl soll nur zeigen, daß wir uns mit Luzian in einer andern sprachlichen Welt befinden, die philologisch genau durchforscht werden müßte. Es würde sich dann herausstellen, daß dieser Revisionist auf Grund einer altertümlichen Unterlage eine nach attizistischen Gesetzen durchgreifende sprachliche Umformung vornahm, die aus dem alten hebraisierenden Septuagintabuch ein Werk machen sollte, das sich als Übersetzung und Sprachdenkmal in der griechischen Welt sehen lassen konnte.

Der Archetyp dieser merkwürdigen Rezension ist uns ja verloren, und keine einzige Unzialhandschrift der Propheten gehört ihr an. Doch hat Rahlfs bereits für die Psalmen bemerkt, daß der erste Correktor des Sinaiticus (א$^{c. a}$) eine Vorlage benutzte, die nahe Verwandtschaft mit Luzianus zeigt. Dasselbe gilt für das Gebiet der Propheten, wofür nur einige Beispiele folgen sollen, ohne daß das Verhältnis der Vorlage von א$^{c. a}$ zu unsrer Minuskelgruppe III genauer untersucht worden wäre. Man vergleiche Nah. 1,2 και εκδικ. κυριος III א$^{c. a}$. — 3,12 εσθιοντος. — Hab. 1,13 οφθ. + σου. — 2,14 οτι πλησθησεται cf. א$^{c. a}$. — 3,13 pr. εις τελος. — ως ⊤ εσθιων. — 3,19 ο θεος + μου. — Seph. 3,9 + προσδεξομαι τους ικετ. — των διεσπαρμενων. — Jes. 40,10 + αυτου (οι γ'). Diese Beispiele sollen keinerlei Entscheidung über das Textverhältnis zwischen III und א$^{c. a}$ bringen, sondern nur dazu anregen, es auch für die Propheten genauer zu untersuchen. Daß der

erste Correktor $\aleph^{c.\,a}$ nach einer Vorlage gearbeitet hat, die ihm genügend autorisiert zu sein schien, ist ebenso anzunehmen, wie beim zweiten Correktor $\aleph^{c.\,b}$, der freilich eine viel wertvollere Handschrift, vielleicht die origenistische Septuaginta selbst, benutzte.

Die luzianische Rezension hat sich aber nun nicht damit begnügt, neben den andern Handschriftengruppen eia Sonderleben zu führen, sondern ähnlich wie die origenistische Septuaginta hat auch die luzianische weitere Kreise beeinflußt. Am wenigsten von ihr berührt worden ist die Hauptgruppe B$\aleph$ I. Während B einer Rezension ganz anderer Art, nämlich der vermutlich hesychischen, unterworfen wurde, ist $\aleph^*$ von luzianischen Zusätzen nicht ganz frei geblieben, während sich daneben hexaplarische zeigen. Bei I ist mir luzianischer Einfluß zweifelhaft. Wohl finden sich Berührungen zwischen I und III; doch wie die beiden Gruppen auf nah verwandten echten Septuagintatexten ruhen, so können sie auch durch die beiderseitige hexaplarische Bearbeitung ähnliche Veränderungen erfahren haben (cf. aus III: Am. 5,11. 19. 8,8. — Mi. 2,11 (Q^a). — Jo. 3,5 (Q^a). — Hagg. 1,8. — Jes. 1,4. 3,15 usw.). Jedenfalls wage ich aus dem von mir beobachteten Stoff keinen Schluß auf luzianischen Einfluß in I zu ziehen[1]. Nur in einer Handschrift, die ursprünglich zum Typus B$\aleph$ I gehört, aber wegen der noch unveröffentlichten neuen Kollation in den Propheten nur anhangsweise erwähnt ist, hat die luzianische Revision die alte sehr wertvolle Textgrundlage stark überzogen, nämlich im Venetus (V). Besonders in Jeremia und Hesekiel ist das der Fall, weshalb Cornill diese Handschrift ja für ganz luzianisch erklärte[2] (cf. Mi. 3,1. 7,12. — Jer. 7,28. 11,11. 15,10. 18,11. 21,3. 38,15. — Ez. 1,9. 3,18. 4,9. 5,9. 6,7. 11. 7,3. 12,3. 11. 14,20. 17,2. 18,8. 19,4. 20,8. 21,7. 13. 22,3. 29,12. 30,9. 31,2. 17. 32,5. 33,16. 34,4 usw.). Die meisten der genannten Lesarten betreffen nicht die Rücksicht auf 𝔐, sondern minutiöse Stilfragen und grammatische Regeln, wie sie oben beispielsweise angeführt worden sind. Daß hier V von III beeinflußt ist und nicht umgekehrt, lehrt jeden ein

1) Wohl aber finden sich Luzianismen in Einzelminuskeln, die zu I gehören, wie 228. 238.

2) de Lagarde, Ceriani, Giesebrecht (cf. Klostermann, a. O. S. 34) denken richtig an hexaplarischen Grundcharakter.

Blick auf den Doppelcharakter von V, während III ganz einheitlich durchgearbeitet ist.

Einen größeren Einfluß hat nun III auf die Hauptgruppe AQ II ausgeübt, aber nicht auf ihren hypothetischen Archetyp, sondern auf jedes der drei Elemente gesondert und in verschiedenem Grade. Bei A legt schon die luzianische Formel Αδωναι κυριος die Frage nahe, ob leider die kostbarste Septuagintahandschrift nicht dann und wann luzianische Einflüsse erfahren hat[1]. Es scheint aber, als sei gerade in A die luzianische Überarbeitung ziemlich weit gegangen, was einmal zusammenhängend untersucht werden müßte. Aus den Textproben unter III sind erwägenswert z. B. Hos. 1,10 om και αυτοι III AV II. — [Am. 2,4 νομον ⊤ κυριου III A I II.] — Hab. 1,3 επιβλεπειν επι III A II. — [Zach. 7,5 ειπε III A I. — Jes. 39,2 + αυτοις III Aℵ^{c.a} I II.] — Jer. 8,6 λαλουσιν III A. — 14,13 ο ων δεσποτα κυριε III A. — Ez. 8,16 και + ιδου + επι III AV II. — 9,3 επι III A. — 22,29 pr. τον + λαον III AV II. — 23,21 + επεσον III AV. — 25,11 III A II. — 36,2 ανθ ων ειπεν III AV. — 42,8 om αι III A. Während da, wo I hinzutritt, hexaplarischer Einfluß sehr wohl möglich ist, macht die Kombination III A [V II], nach den vielfach nur stilistischen Variationen zu schließen, keinen günstigen Eindruck und weckt den Verdacht luzianischen Einflusses in A. In viel höherem Maße ist dieser aber wirksam geworden in Q. Auch hier sind Jeremia und Hesekiel die Fundgruben, wo die Textdifferenz zwischen 𝔐 und Septuaginta allezeit am meisten zu Correkturen einlud. Die Kombination III Q [V II] ist luzianischer Bearbeitung immer höchst verdächtig (cf. Jer. 3,16. 7,28. 11,11. 14,20. 21,3. — Ez. 10,9. 12,3. 14,13. [17,15]. 23,15. 24,26. 30,9. [44,7]. 47,21). Besonders charakteristisch ist, daß im Hesekiel Q die mannigfaltigen, sachlich mit A identischen hexaplarischen Zusätze luzianisch stilisiert bringt (cf. Ez. 3,9 μετωπον III Q statt νεικος I A usw.), wie sich jeder aus den Anmerkungen bei Swete leicht überzeugen kann. Hier hat sich also über der hexaplarischen Schicht die luzianische hinweggelagert, die bei A hier nur selten erkennbar ist. —

1) gegen Cornill, a. O. S. 73—76, der Αδωναι κυριος für Charakteristicum von A hält, und Buhl, a. O. S. 142. Neben A ist auch Cyrill von Alexandrien luzianisch überarbeitet.

Schließlich hat nun auch die Gruppe II, deren vorhexaplarischer Text so wertvoll ist, luzianische Einflüsse erfahren. Besonders zahlreich sind sie in Jeremia und Hesekiel, gerade wie bei Q. Doch kommen auch in den andern Büchern Luzianismen in Gruppe II vor. Die Luzianismen sind in den Textproben unter III vielfach durch Anführung der betreffenden Minuskeln aus II hinter eckiger Klammer ausgedrückt. Oft ist nämlich der luzianische Einfluß nur in einigen Vertretern von II bemerkbar, wie namentlich 86. 106. 198. 233. — 40. 41. 42. 90. — 62. 147, was ja gelegentlich dazu geführt hat, diese Minuskeln überhaupt für luzianisch zu erklären. Ob schon der hypothetische Archetyp II luzianische Einwirkungen erfuhr, will ich auch hier unentschieden lassen.

Luzian gilt vielfach immer noch als eine rätselhafte Größe, die womöglich schon vor ihrer eigenen Existenz existiert haben soll, was doch nicht sehr wahrscheinlich ist. Bei der angegebenen Erklärung scheint sich mir wenigstens in den Propheten das Rätsel leicht zu lösen. Eine vulgäre Unterlage, die κοινη, wurde von Luzian mit reichstem hexaplarischem Apparat ausgestattet, den aus den verschiedenen Kolumnen hauptsächlich Theodotion lieferte, und dem Umfang und Inhalt von 𝔐 tunlichst angenähert. Außerdem aber wurde aus dem Jargon der Septuaginta wirkliches Griechisch zu machen gesucht, um die Kirchenbibel in ein klassizistisches Gewand zu kleiden. Daß diese luzianische Rezension den Haupteinschlag des textus receptus der syrisch-byzantinischen Kirche bildete, ist wohl verständlich[1]. Aber glücklich kann das Unternehmen nicht genannt werden, so wenig wie die Revision der altlateinischen oder der Lutherbibel.

1) cf. Rahlfs, a. O. S. 230f. 236f.

C. Textgeschichte.

Die Untersuchung des Textverhältnisses hat ergeben, daß sich von dem Grunde der angenommenen ältesten Septuaginta BאAQ I II in den Propheten zwei Haupttypen selbständig losgelöst haben, von denen der eine durch die Gruppe Bא I, der andre durch AQ II vertreten wird. Diese beiden Haupttypen sind der Grundlage nach unabhängig von den späteren Revisionen des Origenes und Luzian und müssen darum wohl als vorhexaplarisch angesprochen werden. Sie haben dann wieder unter dem Einfluß der genannten Revisionen verschiedene Schicksale gehabt. Von Bא I hat sich der Vaticanus (B) abgelöst und textgeschichtlich ganz andre und eigentümliche Wege eingeschlagen, die man am ehesten der Einwirkung Hesychs zuschreiben kann. Dabei sind die Hexapla als Hilfsmittel zur Rezension des Textes stark herangezogen worden, obwohl gerade Hesych den Umfang der alten Septuaginta im ganzen bestehen ließ. Im einzelnen harren seine textkritischen Prinzipien noch der Untersuchung. Auch א ist nicht frei von hexaplarischen Einflüssen, deren Umfang gleichfalls noch der näheren Bestimmung harrt. Besonders aber hat sich uns die Minuskelgruppe I als ein hexaplarisches Werk ergeben. Es scheint, daß die Septuagintakolumne des Origenes im Archetyp von I ihren nächsten Verwandten hat, sowohl nach dem Textcharakter der echten Septuagintaelemente als nach dem Umfang der hexaplarischen Einsätze. Eine ganz andre Entwicklung erlebte AQ II. Der hier zutage tretende Haupttypus läßt die vorhexaplarische Gestalt in der Grundlage viel deutlicher erkennen als der von Bא I und erweist sich daher textgeschichtlich als von unschätzbarem Werte, wie denn der Alexandrinus (A) in den prophetischea Büchern die beste aller Handschriften genannt zu werden verdient. Auch in AQ II haben wir indessen hexaplarische Einflüsse gefunden, besonders im Buche

Hesekiel, wo die Hexapla in weitem Umfange zur Ergänzung herangezogen sind. Außerdem aber finden wir hier Einflüsse einer ganz neuen Rezension, die wir Luzian zuschreiben müssen. Sie hat sich auf Grund der origenistischen Hexapla als eine hexaplarische Rezension zweiter Ordnung entwickelt. Außerdem aber hat Luzian der Septuaginta ein neues Sprachgewand nach den Regeln der attizistischen Prosa gegeben, um ein griechisches Sprachdenkmal zu schaffen.

Hier soll nun noch eine Skizze folgen über kirchliche Literaturkreise, in denen die Haupttypen der Septuaginta gewirkt zu haben scheinen. Dabei ist der Wirkungskreis von AQ II und von Bא I voneinander geschieden und Justins Septuaginta für sich gestellt. Die Skizze beschränkt sich aber auf ein paar Hauptdenkmäler der Literatur und beansprucht nichts weniger, als abgeschlossen und vollständig zu sein.

I. Der Kreis von AQ II.

1. Das Neue Testament.

Die Gruppe AQ II wage ich als Haupttypus der syrischen Bibel vor Origenes zu beanspruchen. Mögen die einzelnen Vertreter A, Q und II entstanden sein, wo sie wollen — für A und Q gilt ägyptischer Ursprung vielfach als höchstwahrscheinlich —, so hat doch der in ihnen enthaltene Typus in Syrien seine bedeutsamsten Einflüsse hinterlassen. Wir sehen das an dem Hauptdenkmal der altkirchlichen Literatur, dem Neuen Testament[1]. Hier sind aber nicht alle Anspielungen auf die Septuaginta, sondern nur die wirklichen Zitate berücksichtigt, wie sie Swete gesammelt hat.

Im Evangelium hat Swete bemerkt, daß Matthäus bei nicht synoptischen Zitaten von der Septuaginta viel unabhängiger ist als bei synoptischen. Dahin gehört Mt. 1,23 = Jes. 7,14. — Mt. 2,5f. = Mi. 5,2. — Mt. 2,15 = Hos. 11,1. — Mt. 2,18f. = Jer. 38,15. — Mt. 4,15 = Jes. 9,1. — Mt. 12,18—21 = Jes. 42,1—4.

1) cf. Stärk, Die alttestamentlichen Zitate bei den Schriftstellern des Neuen Testaments in ZwTh. 35. 36. 38. — 1892. 1893. 1895. — Die neutestamentlichen Zitate aus LXX (= NT) sind meist nach dem Texte bei Westcott-Hort zitiert, der freilich nicht überall zweifellos ist.

— Mt. 8,17 = Jes. 53,4. — Mt. 9,13. 12,7 = Hos. 6,6. — Mt. 21,5 = Zach. 9,9. — Mt. 27,9 = Zach. 11,13. Man kann hier also überhaupt nicht nach Einklang im einzelnen suchen. Doch hat Mt. 1,23 εν γαστρι εξει (אAQ II gegen B I III) und καλεσουσιν (Γ II gegen BאAQ I III), was zum Teil für Zusammenhang mit Typus AQ II, besonders aber mit II spricht. — In Mt. 2,5f. stimmt dem Sinne nach ουδαμως ελαχιστη zu Mi. 5,2 μη ολιγοστος I II III; dem Wortlaut nach εκ σου γαρ zu AQB[b? c] I II gegen B* und om. ηγουμενος zu BאQ I II gegen A. — In Mt. 2,15 ist εκαλεσα τον υιον μου der LXX μετεκαλεσα[το] τα τεκνα μου entgegengesetzt. — In Mt. 2,18f. erinnert der Nominativ κλαυθμος και οδυρμος an Jer. 38,15 Q II III, wobei aber bei der luzianischen Beeinflussung von Q II III in Jeremia der Verdacht absichtlicher luzianischer Änderung nach dem Neuen Testament vorliegt. Von den zwei ʿal bānêhā hat Mt. 2,18 wie AQ I II richtig nur das erste gelesen entgegen Bא, wo nur das zweite steht; zu παρακληθηναι deckt sich Matthäus mit B[a. b] A I (II) 𝔐 gegen B*אQ παυσασθαι. In Mt. 4,15 steht + οδον θαλασσης א[c. a.]AQ II 𝔐 gegen Bא I. Ebenso stimmt Matthäus mit Jes. 9,1 ο καθημενος zu A (I) (II) gegen BאQ 𝔐 und και σκιᾳ zu א[c. b.]AQΓ I II III gegen B cf. 𝔐. — In Mt. 12,18—21 ist Jes. 42,1—4 neu übersetzt ohne Rücksicht auf LXX. Der Anklang an Theodotion (v. 1 ον ευδοκησεν η ψυχη μου) läßt keine Schlüsse zu. — Mt. 9,13. 12,7 και ου θυσιαν stimmt zu Hos. 6,6 AQ I II gegen B* η θυσιαν. In Mt. 21,5 fehlt aus Zach. 9,9 δικαιος και σωζων mit 𝔐. Das andre ist aus dem Hebräischen, aber frei, übersetzt. Endlich Mt. 27,9 gibt Zach. 11,13 sehr frei wieder, wobei nur 106 von Mt. 27,9 stark beeinflußt ist. In allen diesen Zutaten scheint Matthäus einen hebräischen Text als Vorlage zu haben, der sich wohl im ganzen, aber nicht überall mit 𝔐 deckt. Bisweilen klingt der Wortlaut an die Septuaginta an, dann aber viel mehr an die Gruppe AQ II als an Bא I, besonders A II (I) steht der Textform bei Matthäus nahe.

Dasselbe zeigt sich nun in den synoptischen Zitaten, wenn auch nicht ausschließlich. Jes. 6,9f. = Mt. 13,14. [Mc. 4,12. Lc. 8,10.] Act. 28,26f. Hier stehen als wirkliche Zitate allerdings nur Mt. 13,14. Act. 28,26f. zum Vergleich. Dabei stimmen Mt. Act. in ακουσετε mit BאQ gegen -ητε AΓ 91. 97. 233. 147,

in ωσιν 1° om αυτων mit א* gegen BAQ cet.; in οφθαλμους + αυτων mit אAQ I II 𝔐 gegen B. Die Übereinstimmung mit LXX ist auch sonst deutlich; man kann annehmen, daß hier wirklich die LXX dem Zitat zugrunde liegt. — In Jes. 29,13f. = Mt. 15,8. Mc. 7,6f. ist der Mangel von εν τῳ στοματι αυτου και εν mit אAQ I II sicher ursprünglich gegen B (οι γ'). Das in Mt. Mc. asyndetische διδασκαλιας steht in LXX durch και verbunden hinter ανθρωπων. Für LXX εγγιζει 𝔐 hat Mt. Mc. τιμᾳ (Mc. z. T. αγαπᾳ). — In Jes. 40,3 = Mt. 3,3. Mc. 1,3. Lc. 3,4 steht αυτου für LXX 𝔐 του θεου ημων. Lukas fügt noch Jes. 40,4f. zu, wobei er mit AV παντα vor τα σκ. wegläßt, αι τραχειαι statt LXX η τραχεια sagt [αι τραχειαι 104. 106. 90. 93. 144 ist wohl korrigiert] und mit οδους λειας an א$^{c. a. c. b}$AQ I II gegen B (πεδια cf. α' σ') anschließt. Zwei Sätzchen (και οφθ. — κυρ. und οτι κ. ελ.) läßt Lukas weg. — Jes. 53,12 = Mc. 15,28. Lc. 22,37 steht μετα ανομων statt εν τοις ανομοις LXX. — Mit LXX Jes. 56,7 deckt sich Mt. 21,13^{a}. Mc. 11,17^{a} cf. Lc. 19,46, nur daß in LXX ο γαρ οικ. steht. — In Mc. 9,48 fehlt aus Jes. 66,24 LXX γαρ und steht τελευτᾳ nur zu LXX A und σβεννυται gegen LXX σβεσθησεται; doch haben wir hier kein eigentliches „synoptisches Zitat“. — Zu Zach. 13,7 = Mt. 26,31. Mc. 14,24 steht NT παταξω (LXX V 42. 106 ist wohl korrigiert) gegen παταξον LXX א$^{c. b}$AQ I II III und παταξατε B; NT τον ποιμενα stimmt mit LXX א$^{c. a. c. b}$AQV I II III 𝔐 gegen Bא*; NT διασκορπισθησονται mit LXX AQ II cf. I cf. III gegen Bא* εκσπασατε; NT + της ποιμνης mit A gegen die andern. — Zu Mal. 3,1 = Mt. 11,10. Mc. 1,2. Lc. 7,27 deckt sich NT mit 𝔐 nur teilweise.

Lukas bringt nun neben den synoptischen Zitaten noch andre, die kurzer Erwähnung bedürfen, weil er als Grieche von LXX besonders abhängig sein mußte. Zu Jes. 6,9f. = Act. 28,26f. s. oben S. 90. Sonst deckt sich auch Jes. 49,6 = Act. 13,47 mit LXX in der Fassung von AQ II genau, während B I δεδωκα sagt und nach 𝔐 εις διαθηκην γενους zufügt. — Jes. 53,7f. = Act. 8,32f. LXX; zu κειραντος + αυτον stimmt NT mit LXX א$^{c. a}$AQ II (III) gegen Bא I. — Jes. 55,3 = Act. 13,34. Hier sagt NT δωσω für LXX διαθησομαι und läßt διαθηκην αιωνιον weg. — Jes. 61,11 = Lc. 4,18f. Hier stimmt NT πτωχοις mit LXX Bא$^{c. a. c. b}$AQ* I II gegen das vielleicht origenistische ταπεινοις א*Q^{mg}. Für NT κηρυξαι hat LXX καλεσαι; außer-

dem läßt Lukas die Worte ιασασθαι — καρδ. aus und bringt zu και τυφλοις αναβλεψιν vermutlich eine Variante αποστειλαι — αφεσει, die sich näher an 𝔐 anschließt. — Jes. 66,1f. = Act. 7,49f. Hier stimmt NT μοι θρονος mit LXX ℵA I II gegen B μου θρ.; ebenso NT η δε γη mit ℵAQ I II[1]. Für NT η τις τοπος sagt LXX ℵA I II η ποιος τ., BQ 𝔐 sogar και ποιος τ. Dann folgt NT ουχι η χειρ μου — ταυτα παντα gegen LXX παντα γαρ ταυτα — η χειρ μου. — Am. 5,25. 27 = Act. 7,42f. Hier steht NT ετη τεσσερακοντα vor εν τη ερ. Für NT Μολοχ hat LXX του Μ.; für υμων Ρομφα [B cf. ℵ* cf. D], wofür nach Westcott-Hort „alexandrinische" Handschriften Ραιφαν s. Ρεφαν bringen, hat LXX Ραιφαν [Q Ρεφαν]. Hinter τυπους entfernt NT αυτων mit AQ* I II gegen Bℵ; ferner liest NT προσκυνειν αυτοις statt LXX ⊤ εαυτοις und Βαβυλωνος für LXX Δαμασκου. — In Am. 9,11f. = Act. 15,15—17 sagt Lukas μετα ταυτα αναστρεψω και ανοικοδομησω gegen LXX εν τη ημερα εκεινη αναστησω, ebenso ανοικοδομησω και ανορθωσω gegen LXX αναστησω και ανοικ. und entfernt και ανοικοδομησω τα πεπτωκοτα αυτης und καθως — αιωνος gegen LXX. Sonst stimmt NT κατεστραμμενα mit LXX A^b Q* cf. 106 gegen κατεσκαμμενα cet., οπως + αν und ανθρ. + τον κυριον gegen 𝔐 mit LXX A II und die andern. — Act. 13,41 = Hab. 1,5. Hier fehlen im NT die Worte LXX και επιβλεψατε und θαυμασια; für NT οτι hat LXX διοτι; für NT εργαζομαι εγω hat LXX εγω εργ.; das zweite εργον im NT läßt LXX weg. NT εκδ. + υμιν stimmt mit LXX ℵ^{c. a}A II Q^{mg} gegen Bℵ* I 𝔐. — Jo. 2,28—32 = Act. 2,17ff. Hier ist die Einleitung verschieden stilisiert, außerdem NT και οι νεανισκοι — οψ. gegen LXX 𝔐 vor και οι πρεσβ. — ενυπν. gestellt und NT + και προφητευσουσιν (LXX III [II]) gegen LXX 𝔐 zugefügt. Sonst stimmt NT ⊤ εκχεω und ενυπνιοις mit LXX ℵ^{c. b}AQII gegen και εκχ Bℵ* I. — NT και + γε mit LXX ℵ^{c. a. c. b}A II; NT τας δουλας + μου mit LXX ℵ^{c. a}AQ I II. Das NT ανω και σημεια [auch LXX ℵ^{c. b}] und κατω wird sonst nur von einigen Minuskeln gegen LXX 𝔐 bezeugt; für NT ⊤ ημεραν mit LXX ℵBQ hat LXX A I II την ημεραν. —

Bei Paulus, der sich füglich an Lukas anschließt, steht es folgendermaßen. In Jes. 1,9 = Rom. 9,2f. ist LXX nach

1) Ägyptische Texte (B) lesen aber και η γη mit B.

B gegeben; in AQΓ finden sich nur orthographische Varianten. — Jes. 10,22f. = Rom. 9,27f. Hier ist der Anfang von Paulus frei gegen LXX 𝔐 zitiert; auch ist NT υπολιμμα frei gegen LXX καταλιμμα. Sonst deckt sich NT υπολιμμα om αυτων mit AQ II gegen Bℵ I. — 𝔐 λογον + γαρ mit ℵAQΓ I II gegen B; NT κυριος aber mit B I cf. 𝔐 gegen ℵAQΓ II ο θεος. Das abendländische Plus NT + ενδικ. — συντετμ. deckt sich mit LXX, ist aber wohl nachträglich von daher genommen. — Mit LXX Jes. 11,10 deckt sich Rom. 15,12 außer dem hier fehlenden εν τῃ ημ. εκ.; ebenso 1 Cor. 15,32 mit LXX Jes. 22,13. — Merkwürdig ist 1. Cor. 15,54 κατεποθη ο θανατος εις νικος, das sich nicht mit Jes. 25,8 LXX κατεπιεν ο θανατος ισχυσας, sondern mit Theodotion deckt. — Jes. 28,11f. zu 1 Cor. 14,21 und Jes. 8,14 + 28,16 zu Rom. 9,33 stehen zu frei, um Zitate nach schriftlicher Vorlage zu sein. Doch deckt sich NT ο πιστ. + επ αυτῳ mit LXX ℵAQ I II gegen B 𝔐. — 1 Cor. 1,19 ist gleich LXX Jes. 29,14, nur daß Paulus αθετησω für LXX κρυψω sagt. — Jes. 40,13f. = Rom. 11,34f. 1 Cor. 2,16. Die Römerstelle läßt LXX ος συμβιβασει αυτον weg und fügt Hi. 40,3 (so auch ℵ*A II nach NT) zu; für NT η τις συμβ. αυτου hat LXX AQΓ και τις σ. α., LXX Bℵ I II και τις αυτου συμβ. Die Corintherstelle läßt LXX και τις αυτου συμβ. εγενετο weg; mit συνβιβασει deckt sich NT mit LXX ℵ$^{c. a}$ AΓQ^{mg} I II gegen Bℵ*Q* συμβιβα̣. — Jes. 45,23 = Rom. 14,11. Es steht in NT (Aℵ al.) πασα γλωσσα vor dem Verbum gegen LXX[1]. Sonst deckt sich NT εξομολογησεται τῳ θεῳ mit LXX ℵ$^{c. b}$AQ II gegen Bℵ* I ομειται τον θεον. — 2 Cor. 6,2 ist gleich LXX Jes. 49,8. — Gegen Jes. 52,5 ist Rom. 2,24 frei, ebenso Rom. 10,15 gegen Jes. 52,7. Nah. 1,15. — Ebenso 2 Cor. 6,17 gegen Jes. 52,11; doch stimmt NT απτεσθε zu ℵAQ (I) II gegen B I αψησθε. — Jes. 52,15 ist gleich Rom. 15,21, nur daß in NT οψονται vor οις, in LXX hinter περι αυτου steht. — Jes. 53,1^{a} ist gleich Rom. 10,16 (Jo. 12,38). — Jes. 54,1 ist gleich Gal. 4,27. — Rom. 11,26 ist eine Mischung aus Jes. 59,20f. + 27,9, also gewiß im Gedächtnis gebildet, obwohl der Anklang an LXX groß ist. — Jes. 65,1f. = Rom. 10,20f. Paulus vertauscht die Stellung der Sätze εμφ. — επερ. und ευρεθην — ζητ., befolgt aber mit ℵAQ I II die Reihenfolge ζητουσιν vor επερω-

1) Aber Cod. BD* al. in NT haben die Stellung von LXX.

τωσιν gegen B und hat wie א*A II εγενομην statt BQ I εγενηθην. Außerdem stellt er ολην την ημ. vor εξεπετ. τας χειρας gegen LXX 𝔐. — Hos. 2,23 = Rom. 9,25. Hier ist Gedächtniszitat mit umgekehrter Reihenfolge der Sätze vorhanden. Doch stimmt NT √αγαπαν mit LXX B gegen LXX AQ I II √ελεειν. Dazu kommt Hos. 1,10 = Rom. 9,26. Hier stimmt NT εκει vor κληθ. mit LXX AV II und NT om και αυτοι mit LXX AV II gegen BQ I. — 1 Cor. 15,56 ist freie Wiedergabe von LXX Hos. 13,14. — Hab. 2,4 = Rom. 1,17. Gal. 3,11. Das Zitat bei Paulus hat in der Römerstelle nach Cod. Ephraemi (C) wahrscheinlich ο δε δικαιος + μου gelautet (cf. Hb. 10,37). Das stimmt mit LXX A I II gegen BאQ. Die Galaterstelle hat durch den Kontext den Wert eines Zitates verloren. — Rom. 9,13 = Mal. 1,2f. Hier steht NT τον Ιακωβ ηγαπησα gegen LXX και ηγαπησα τον Ιακωβ, während der zweite Satz identisch ist. Auch liegt gewiß Gedächtniszitat vor. Frei ist auch Jer. 9,23f. in 1 Cor. 1,31. 2 Cor. 10,13 verwandt.

Neben Paulus steht Petrus mit einigen Zitaten. 1 Pt. 2,8 erinnert fast mehr an Rom. 9,33 als an LXX Jes. 8,14. Dabei erinnert λιθον προσκομματος και πετραν σκανδαλου nicht an LXX, sondern an Aquila und Theodotion, nur daß Aquila στερεον für πετρα und Theodotion πτωματος für σκανδαλου hat. — Jes. 28,16 = 1 Pt. 2,6. Außer dem Anklang an Rom. 9,33 zu Anfang (τιθημι εν Σ. statt LXX εγω εμβαλλω εις τα θεμελια Σ.) stimmt Petrus mit LXX, wobei er ο πιστ. + επ αυτῳ mit LXX אAQ I II Rom. 9,33 liest und, gewiß mit Recht, die Dubletten πολυτελη und εις τα θεμελια αυτης wegläßt. — Jes. 40,6. 8 = 1 Pt. 1,24. NT hat ως χορτος und δοξα αυτης (𝔐) gegen LXX, ferner ρημα κυριου (mit III) gegen LXX του θεου ημων 𝔐. — 1 Pt. 2,24 ist wörtlich gleich Jes. 53,5f. LXX. Im Ganzen scheint mir bei Petrus eine stärkere Anlehnung an LXX als bei dem oft frei zitierenden Paulus zu bemerken.

Der zitatenreiche Hebräerbrief erwähnt die Prophetenbücher nur selten. Hab. 2,3f. = Hb. 10,37. Das berühmte Zitat Hab. 2,4, wo er wie LXX A I II + μου hat, zerreißt bei ihm den Zusammenhang von Hab. 2,3. Hier findet sich nach einer aus Jes. 26,20 geschöpften Einleitungsformel der Artikel ο vor ερχ. (mit III) gegen LXX; ferner ου χρονισει

(cf. 86. 62. 147) gegen LXX ου μη χρονισῃ und και εαν gegen LXX εαν. — Das Hauptzitat ist Jer. 38,31 ff. = Hb. 8,8—12. Manche Besonderheiten gegen LXX (συντελεσω — επι τον οικον (2 mal) — εποιησα) heben doch den Zusammenhang mit LXX nicht auf. Und zwar steht das erste λεγει κυριος (v. 8) in NT mit ℵAQ (II) III gegen B I φησι κ., das zweite λεγει κυριος (v. 10) in NT (41 Cyr.) gegen LXX φησι κυρ. — NT η διαθηκη ohne μου mit LXX ℵAQ II III gegen B I. — NT διδους om δωσω mit LXX AQV I II III gegen Bℵ. — NT επιγραψω (A) mit AQ II gegen γραψω (B) mit Bℵ I. — NT om και οψομαι αυτους mit BQ II III 𝔐 gegen ℵ*A I. — NT ου μη διδαξωσιν mit ℵAQ I II III gegen B. — πολιτην — αδελφον mit Bℵ gegen πλησιον — αδελφον Q I II III 𝔐 gegen A αδελφον — πλησιον. — NT μικρου om αυτων mit A II gegen die andern und 𝔐.

Endlich Johannes, der Jude, scheint frei zu zitieren oder direkt aus dem Hebräischen zu übersetzen wie Matthäus in den nicht synoptischen Stellen, wenn auch Anklänge an LXX vorhanden sind. Man vergleiche Joh. 12,40f. mit Jes. 6,9f; Joh. 1,23 mit Jes. 40,3; Joh. 6,45 mit Jes. 54,13; Joh. 12,15 mit Zach. 9,9; Joh. 19,37 mit Zach. 12,10, wo Johannes mit Theodotion stimmt. Nur Joh. 12,38 ist wörtlich gleich Jes. 53,1 LXX.

Der Rückblick auf die neutestamentlichen Prophetenzitate lehrt uns nun mancherlei. Zunächst dürfen wir, da es sich nirgends um einen Kommentar handelt, sondern um Schriftbeweis, nie wörtliche Übereinstimmung mit LXX fordern. Und so finden wir denn namentlich bei den nicht synoptischen Stücken von Matthäus, bei Johannes und Paulus oft sehr freie Behandlung der alttestamentlichen Stellen. Merkwürdig ist hier ein Anklang an „Theodotion“ z. B. Mt. 12,18. Rom. 9,33. 1 Cor. 15,54. Joh. 19,37, der hier nicht weiter untersucht werden kann. Dennoch schimmert schon bei diesen freien Zitaten, die Johannes und Paulus sicher im Gedächtnis geformt haben, eine Bekanntschaft mit LXX durch. Man vergleiche Mt. 1,23. 2,5.18 f. Joh. 12,38. Rom. 11,34f. 1 Cor. 2,16. Namentlich Paulus scheint in der griechischen Bibel durchaus heimisch zu sein. Besonders deutlich ist nun aber der Zusammenhang mit LXX bei den genaueren Zitaten; das gilt sowohl für die Grundlage des synoptischen Evangeliums, die wohl auf den griechisch schreibenden

Markus zurückgeht, als für Lukas Doppelwerk, obwohl gerade Lukas gern griechisch stilisiert, als für Paulus und Petrus und den Hebräerbrief. Und zwar kann man, ohne Gewaltsamkeit zu üben, ein bestimmtes Verhältnis der neutestamentlichen Septuaginta zu dem Komplex der uns vorliegenden Handschriften behaupten. Vor allem der berühmte Vaticanus (B) scheint der neutestamentlichen Septuaginta recht fern zu stehen (cf. Mt. 1,3. Mc. 1,3. Lc. 3,4 οδους λειας. — Mt. 1,23 εξει. — 5,2 εκ σου γαρ. — 9,13. 12,7 και ου. — Mt. 13,14. Act. 28,26f. [ωσιν om αυτων]. — οφθ. + αυτων. — Mt. 15,8. Mc. 7,6f. om εν τω στ. αυτ. και εν. — Act. 7,49 μοι θρονος. — 13,47 τεθεικα. Rom. 9,27f. λογον + γαρ. — 9,33 (1 Pt. 2,6) ο πιστ. + επ αυτω. — Rom. 10,20f. ζητουσιν — επερωτωσιν und εγενομην. — 2 Cor. 6,17 απτεσθε. — Hb. 8,8 λεγει κυριος. — 8,10 διαθηκη om μου. — 8,11 ου μη διδαξωσιν. — In diesen Fällen hat ℵAQ als die Grundlage der alten Septuaginta zu gelten, mit der das Neue Testament übereinstimmt, während B Sonderwege gegangen ist, die wenigstens zum Teil (Jes. 28,16. 29,13) Correkturen nach 𝔐 und also sekundär sind.

Innerhalb des Rahmens der alten Septuaginta ist nun aber im Neuen Testament eine Verwandtschaft mit Gruppe AQ II gegen Bℵ I unverkennbar. So Mt. 2,18 = Jer. 38,15 om ʿal bānêhâ (2⁰). — Mt. 3,3. Mc. 1,3. Lc. 3,4 = Jes. 40,4 οδους λειας. — Mt. 4,15 = Jes. 9,1 + οδον θαλασσης. — Mt. 26,31. Mc. 14,24 = Zach. 13,7 τον ποιμενα und διασκορπ. — Act. 2,17 = Jo. 2,28ff. εκχεω. — ενυπνιοις δουλας + μου. — 7,43 = Am. 5,27 τυπους om αυτων. — 8,23 = Jes. 53,6 κειραντος + αυτον. — 13,47 = om εις διαθ. γεν. — 15,15 = Am. 9,11 κατεστραμμενα A^bQ*. — Rom. 9,27 = Jes. 10,27 υπ. om αυτων. — 11,34 = Jes. 40,13 συμβουλος αυτου AQΓ. — 14,11 = Jes. 45,23 εξομολ. τω θεω. — Hb. 8,10 = Jer. 38,33 επιγραφω (A) — om δωσω. — Hierbei handelt es sich öfter um gleichwertige Varianten, die also besonders geeignet sind, den Typus erkennen zu lassen, zu dem NT gehört. Und daß in der Gruppe AQ II wieder A II eine besonders nahe Berührung mit NT zeigt, erweisen andere Beispiele wie Mt. 4,15 καθημενος Jes. 9,1 A I II. — Act. 2,18 = Jo. 2,29 και + γε A II. — Act. 15,15 = Am. 9,12 οπως + αν A II. — ανθρ. + τον κυριον A II. — Act. 15,17 εκδ. + υμιν A II $ℵ^{c.a}$$Q^{mg}$. — Rom. 1,17. Hb. 10,37 = Hab. 2,4 δικ. + μου A II I. — Rom. 9,26 = Hos. 1,10 εκει vor κληθ.

AV II. — om και αυτοι AV II. — Rom. 11,34 = Jes. 40,13f. συμβιβασει A I II ℵ^c. a Q^mg. — Hb. 8,11 = Jer. 38,34 μικρου om αυτων. — Endlich finden sich auch Stellen, wo sich A und II voneinander lösen und NT nur mit II, vielleicht verbunden mit einer Minuskelgruppe, übereinstimmt. Dahin gehört von den freien Anspielungen Mt. 2,5 = Mi. 5,2 ουδαμως ελαχιστη (μη ολιγοστος I II III); von Zitaten Mt. 1,23 = Jes. 7,14 καλεσουσιν II Γ.

Dieses Verhältnis erlaubt also den Schluß, daß NT auf den alten Septuagintatypus in den meisten Zitaten hinweist. Und zwar besteht eine augenscheinliche Verwandtschaft zwischen NT und dem Typus AQ II oder noch genauer, da Q sich öfter zu Bℵ I hinüberneigt, der Gruppe A II. Am engsten wäre vielleicht die zwischen NT und II, wenn wir den Archetyp II noch hätten und in unverdorbener Gestalt beobachten könnten. Natürlich besteht nun die Frage, ob nicht vielleicht der Typus AQ II nach dem Neuen Testament zurecht gestutzt ist, wie wir bei den Kirchenvätern ja den neutestamentlichen Text in die Septuaginta einströmen sehen. Indessen herrscht doch durchaus nicht überall Einklang zwischen NT und AQ II. Erstens finden sich im NT eine Menge Textformen, die nirgends in unsrer Septuaginta vorhanden sind, und zweitens stimmt NT öfter einmal auch mit dem Typus Bℵ I gegen AQ II überein (z. B. Rom. 9,28 κυριος = LXX B Jes. 10,23. — Hb. 8,11 om και οψομαι αυτους = LXX B Q II III 𝔐. — πολιτην — αδελφον = LXX Bℵ.). Diese Differenzen zwischen NT und AQ II machen zwar die enge Zusammengehörigkeit der Typen NT und AQ II nicht unsicher, wohl aber den Verdacht neutestamentlicher Einflüsse. Besonders so lange AQ II vereinigt mit NT zusammenstehen, wage ich nur selten, Überarbeitung zu behaupten. Schwanken könnte man bisweilen dann, wenn A II mit NT gegen Q und die andern allein übrig bleiben. So Zach. 13,7 τον ποιμενα — διασκορπισθησονται. Aber hier bleibt mit παταξω NT eine Differenz gegen παταξον A II al. ferner ist τον ποιμενα durch Q^a für einen alten Text als Variante garantiert, endlich hat A II in I (τον ποιμενα und διασκορπισθητωσαν) einen Bundesgenossen aus dem Lager Bℵ I. Nur wenn A ganz allein oder etwa mit V III verbunden steht, scheint neutestamentlicher Einfluß ernstlich in Frage zu kommen wie Jes. 40,4 = Lc. 3,4 om παντα AV. — Jes. 66,24 = Mc. 9,48

τελευτᾳ A; cf. Hos. 10,8 πεσατε — καλυψατε — Lc. 23,30 A 106. 42. Eine genaue Untersuchung müßte über die Propheten aber hinausgehen; hier soll nur mehr die Frage erwogen bleiben.

Ist aber AQ II dem Typus der neutestamentlichen Septuaginta nächst verwandt, dann ergibt sich ein Schluß auf Herkunft und Alter dieses Typus. Denn da die neutestamentlichen Schriftsteller meist Palästiner und Syrer waren oder wie Paulus aus Kleinasien stammten, so darf man vermuten, daß AQ II eben der Typus der syrischen Septuaginta war. Und zweitens sehen wir aus dem Neuen Testament, daß dieser Typus nicht erst später entwickelt wurde, sondern bereits zu Christi Zeit in diesen Gegenden herrschte. Damals also hatte sich bereits vom Urtext der Septuaginta ein syrischer Typus abgezweigt, dessen edelster Vertreter der Alexandrinus (A) ist. Die Entscheidung über den Ursprungsort der erhaltenen Vertreter dieses Typus A, Q, II wird nicht notwendig von diesem Satze berührt. Denn sie sind Jahrhunderte später als der neutestamentliche Urtypus geschrieben und können also irgendwo sonst in der Welt entstanden sein.

2. Cyrills Zwölferbuch.

Das Neue Testament kann den Anspruch erheben, der Hauptzeuge des vorhexaplarischen Septuagintatypus Syriens zu sein. Auffallend ist ja die bisweilen begegnende Berührung mit Textformen Theodotions, wovon Matthäus und Johannes (19, 37), aber auch Paulus und Petrus Beispiele aufweisen. Indessen auf das Problem Theodotions kann hier nicht eingegangen werden, und außerdem würde es sich doch unmöglich um die hexaplarische Theodotionkolumne handeln. Demnach bleibt es dabei, daß in Syrien um Christi Geburt eine Septuaginta vorhanden war, die zum Haupttypus AQ II gehörte.

Aber nun haben wir ein Zeugnis, daß der Typus AQ II nicht nur in Syrien, sondern auch in Ägypten verbreitet gewesen ist. Das ist der Kommentar Cyrills von Alexandrien zum Zwölferbuch. Als Kommentar zu einem Texte gewährt er einige Sicherheit, daß der Text nicht zu sehr durch spätere Hände entstellt worden ist, obwohl die Differenzen zwischen Textlesart und Kommentarlesart öfter zeigen, daß auch Cyrills Prophetentext nicht unversehrt ist. Dennoch zeigt sich, daß

Cyrill selbst einen sehr wertvollen, vorhexaplarischen Text seinem Kommentar zum Zwölferbuch zugrunde legte, der mit dem Typus AQ II die größte Ähnlichkeit hat. Darauf wollen wir an der Hand der Textproben, die sich zunächst an die zu Gruppe II gegebenen anschließen, unser Augenmerk kurz richten. Zugrunde gelegt ist Puseys Ausgabe (Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini in XII prophetas I. II.).

Cyrill liest Hos. 2,5 ειπε γαρ = A II gegen Q. — 2,10 εναντιον = AQ II. — 2,16 Codd. B. D. με ουκετι = A II gegen Q. — 2,17 ουκετι B. D. = Q gegen A II. — 3,3 ουδ ου μη = II gegen AQ. — 3,4 καθισονται D. = II gegen AQ. — 4,1 B. D. διοτι = AQ* II. — 4,14 διοτι και αυτον B. D. = AQ* II. — 4,15 της αδικιας = AQ II (I). — 4,19 συ ει = AQ gegen II V. — 5,6 εξεκλινεν = AQ II. — 5,7 εγεννησαν D. = Q* II. — 6,7 και ου θυσιαν = AQ II V I. — 7,2 συναδοντες B. D. F. = AQ II. — 7,7 + αι καρδιαι αυτων = AQ II. — 9,9 αδ. αυτου = AQ* II. — 10,10 praem. ηλθε = AQV II (I). — 12,4 εν τω οικω μου = II gegen AQ. — προς αυτον = II gegen AQ. — 14,5 απεστρεψεν = B I III gegen A(Q*) II. — 14,10 διοτι = II gegen AQ. — Am. 1,5 αιχμαλωτισθησεται F. = AQ[a] II gegen Q*. — Und so geht in den unter II angeführten Textproben die Identität mit Cyrill weiter. Im Folgenden werden von den genannten Stellen nur noch die angeführt, wo sich Abweichungen gegen Q oder II finden. Nämlich Am. 4,5 δη οτι cf. διοτι Q II gegen A. — 5,8 + ο θεος παντ. II gegen AQ. — 5,11 ῳκοδομησατε = Q gegen A II. — 9,4 οφθαλμους = Q gegen A II. — 9,9 λικμιω A II gegen Q. — 9,12 om τον κυριον (txt, sed hab. τ. κ. B[mg]) = Q gegen A II. — 9,14 και φυτευσουσι B Q[a] II gegen AQ*. — Mi. 4,2 + επ αυτο = II cf. Q gegen A προς α. — 4,3 εις γην μ. A II gegen Q. — 5,2 ολιγοστος = AQ gegen II. — 7,12 om ημερα υδ. και θορυβου = Q gegen A II III. — Jo. 2,3 οπισω Q gegen A II. — 2,4 ορασις = Q gegen A II. — 2,28 ενυπνια gegen AQ II. — 3,21 εκδικησω = A II Q[a] gegen Q*. — Ob. 13 πονων gegen AQ II. — Jon. 1,6 ειπως = A II Q[a] cf. επως Q*. — Jon. 4,7 κυριος ⊤ B. sive ⊤ ο θεος Edd. gegen κυριος ο θεος AQ II. — Nah. om και εκδ. κυρ. = II gegen AQ. — 3,14 συμπατει = A II gegen Q. — Hab. 1,5 om υμιν gegen AQ II. — 1,16 σαγηνη — αμφιβλ. (sic comm.) gegen AQ II V. — 3,3 om διαψαλμα

= II I gegen AQ. — Hagg. 2,7 πληρωσω D. = A II gegen πλησω cet. = Q. — 2,21 praem. ετι απαξ = II gegen AQ. — 2,22 om και καταστρ. — τους εκλεκτους μου = Q gegen A (II). — Zach. 1,3 om λεγει κ. τ. δ. = II gegen AQ. — Zach. 5,9 + ως πτερυγας = A II Q^mg al. gegen Q*. — 9,5 βασιλευς = Q gegen A II. — 12,10 επ αυτοις = Q gegen επ αυτους A II. — Zach. 13,7 παταξω = 106. 42 V (Mt. 26,31) gegen παταξον AQ II. — 13,8 εν τῃ ημερᾳ εκεινῃ = A II gegen Q. — 4,1 om κυριου gegen AQ II.

Zu Gruppe II sind im Zwölferbuch 112 Textproben gegeben worden, die hier mit dem Texte Cyrills verglichen sind. Dieser ist nach den charakteristischen Handschriften (B. D. F.) gegeben, die ihn möglichst in seiner Eigenheit herausheben und von Pusey zu seiner Herstellung verwendet sind. Dabei finde ich nun, daß von 112 Beispielen Cyrill übereinstimmt mit AQ II 67 mal; mit A II gegen Q 10 mal; mit II gegen AQ 12 mal; mit Q gegen A II 10 mal; mit Q II gegen A 3 mal; mit AQ gegen II 2 mal; gegen AQ II 8 mal. Hierbei ist noch zu bemerken, daß Hagg. 2,7 unter A II gegen Q gestellt ist mit πληρωσω, obwohl manche Handschriften Cyrills auch πλησω mit Q gegen A II haben; ferner daß Am. 9,12 unter Q gegen A II steht, obwohl die Randlesart von Cod. B. + τον κυριον = A II hat; endlich daß Mi. 4,2 mit επ αυτο zu II gegen AQ steht, obwohl Q επ αυτον gewiß dieselbe Lesart bringen will.

Das Ergebnis dieses Textverhältnisses ist nun sehr lehrreich. Vor allem geht ganz deutlich hervor, daß Cyrill mit AQ II eng zusammengehört. Denn nur 8 mal von 112 mal weicht er mit allen Handschriften gegen die ganze Gruppe AQ II ab. Unter den Vertretern der Gruppe AQ II ist aber II mit Cyrill am nächsten verwandt; denn 10 mal steht zu Cyrill II + A gegen Q, 3 mal II + Q gegen A, 12 mal II gegen AQ. Dann kommt als nächst verwandt Q; denn 2 mal steht zu Cyrill Q + A gegen II, 3 mal Q + II gegen A, 10 mal Q gegen A II. Also steht II im ganzen 67 + 25 mal zu Cyrill, Q im ganzen 67 + 15 mal, A im ganzen 67 + 12 mal. Demnach haben wir im Texte Cyrills einen sehr wertvollen Vertreter des Septuagintatypus AQ II, nämlich den nächsten Verwandten der Minuskelgruppe II, die nach unsern früheren Untersuchungen im Zwölferbuche einen sehr reinen vorhexa-

plarischen Text vertritt. Wenn Ceriani[1] auf die nahe Verwandtschaft zwischen Cyrill und Q aufmerksam gemacht hat, so war das gewiß verdienstlich. Nur wird man bei Anerkennung einer selbständigen Gruppe II finden, daß eben diese Gruppe noch viel enger als Q mit Cyrill zusammenhängt. Vor allem aber muß gegen Cerianis Hypothese Einspruch erhoben werden, daß wir in Q die hesychische Rezension vertreten fänden. Denn dann wäre die hesychische Rezension nahezu der wertvollste Septuagintatext, den wir überhaupt erschließen können, was doch zum Charakter von Rezensionen der alten Kirche, die sonst immer Fühlung mit 𝔐 zu gewinnen suchen, so schlecht stimmen will.

Man hat schließlich auch auf Verwandtschaft Cyrills mit Gruppe I, die ja auch für hesychisch erklärt wurde, aufmerksam gemacht. Dann wäre also Cyrill zum Haupttypus B‍א I und nicht zu AQ II zu rechnen. Gegen diese Folgerung sträubt sich nun schon das Textverhältnis der zum Zwölferbuche gegebenen Textproben, das eben Cyrill mit AQ II zusammenstellt. Was nun aber das Verhältnis von Cyrill zu I betrifft, so kann man eine Verwandtschaft allerdings bisweilen beobachten. Aber sie besteht wesentlich da, wo I sich mit AQ II oder besonders mit II textlich verbindet; also z. B. Hos. 4,15 της αδικιας. — 6,7 και ου θυσιαν. — 10,10 praem. ηλθε. — Am. 2,16 om ο κραταιος ου μη. — 5,8 + ο θεος π. I II III. — 7,4 om του κυριου. — Mi. 2,4. (4,13). 5,2. 12. 7,11. — Jo. 2,20. — Jon. 1,5. — Hab. 3,3 (om διαψαλμα I II). — 3,9. — Hagg. 2,7. — Zach. 1,8. 5,9. 11,14. (13,7). 13,8. Dazu kann man noch aus den Textproben zu Gruppe I vergleichen Hos. 2,6 + αυτης I AQ II. — 2,21 ο ουρανος I AQ II. — 2,23 ελεησω und ηλεημενην I AQ II. — 10,13 αρμασιν I AQ II. — 13,2 + ετι I A II. — 14,8 στηριχθησονται (comm.) I II Q^a V. — Am. 5,21 om θυσιας I Q II III. — Mi. 1,2 + παντες I (II) V. — Mi. 5,2 του Εφραθα. Dagegen kehrt sich das Verhältnis völlig um, wenn man diesen aus Hosea, Amos und Micha verglichenen Beispielen der Gruppe I + II diejenigen gegenüberstellt, wo I nicht mit II zusammensteht. In diesem Falle verschwindet jegliche Verwandtschaft zwischen Cyrill und I. Man vergleiche aus I Hos. 2,3

1) Ceriani, De Codice Marchaliano . . . Commentatio 1890, passim.

γεννησεως. — 2,10 εναντι. — 4,5 μετ' αυτου. — 4,6 om συ. — 4,8 + αλλοι. — 5,14 ουκ εστιν. — 7,3 βασιλεα. — 8,12 om τα ηγαπ. — 8,13 τας ανομιας. — 8,13 om και εν — φαγονται. — 10,5. 8 + της αδικιας. — 10,14 Σαλαμα. — 13,4 επλασαν. Alle diese zu Gruppe I gehörenden charakteristischen Beispiele aus Hosea sind eben so viele Gegensätze gegen Cyrills Text, und in den folgenden Propheten verhält es sich ganz ebenso. Darin liegt der schlagende Beweis, daß Cyrill mit I an sich nichts, sondern nur durch die Vermittlung von II zu tun hat. Das ist zugleich eines der sichersten Kennzeichen dafür, daß I und II wirklich zwei typisch verschiedene Gruppen sind und nicht zusammengeworfen werden dürfen. Und endlich wird die hohe Vermittlerrolle immer deutlicher, die I und II zwischen den Haupttypen Bא I und AQ II gerade bei Texten von hohem Werte zu spielen bestimmt sind.

Wir haben früher gefunden, daß der Typus AQ II zur Zeit des Neuen Testaments in Syrien vorhanden war und also den Wert hat, die älteste Christenbibel typisch auszudrücken. Gewiß wird in Syrien sein Einfluß auch über die neutestamentliche Zeit hinausgereicht haben. Und nun beweist Cyrill, daß der Typus AQ II auch in Ägypten Eingang gefunden hat. Und zwar wie sein Zwölferbuch zeigt, nicht in hexaplarischer, sondern in der alten vorhexaplarischen Gestalt. Während aber im Neuen Testament unter den beiden Unzialen A und Q der Alexandrinus (A) sich recht eigentlich heraushebt und sich, mit II verbunden, oft gegen Q und den Haupttypus Bא I stellt, scheint in Ägypten aus dem beobachteten Textverhältnis vielmehr Q als charakteristisch hervorzutreten. Es mag also sehr wohl sein, daß Q wirklich in Ägypten geschrieben wurde, wie man allgemein annimmt. Aber neben ihm tritt auch in Ägypten der Typus II auf. Dieser erscheint wie im Neuen Testament, so bei Cyrill gerade bei besonders wertvollen Lesarten. Wir müssen ihn also auch nach dem gegenwärtigen Ergebnis als einen Zeugen hoher Altertümlichkeit und Eigenart ansehen. Während Alexandrinus und Marchalianus vielleicht als kostbare Vertreter der syrischen und der ägyptischen Abwandlung des Haupttypus AQ II gelten können, steht II über beiden und reicht mit seinen Wurzeln über die Zeit der andern noch hinaus. Sie verschlingen sich öfter mit denen der Gruppe I; und in dieser Verbindung ist, besonders wenn

A und ℵ noch hinzutritt, der älteste erreichbare Typus der Septuaginta symbolisiert.

Wegen seines Vorhandenseins im Neuen Testament haben wir den Typus AQ II als syrisch bezeichnet. Daß Cyrill ihn dreihundert Jahre später in Ägypten benützte, wird nicht gegen die Vermutung sprechen, daß er wesentlich nach Syrien gehört. Doch um das auszuführen, müßte man über den Rahmen der Prophetenbücher hinausgehen und alle mit A [Q II] verwandten Handschriften auch andrer biblischer Bücher vergleichen. Auch müßte die patristische Literatur Syriens und seiner Dependenzen ganz genau durchgearbeitet werden. Im Ganzen hat der Typus AQ II den Sieg über den Rivalen Bℵ I in der syrisch-byzantinischen Kirche, so viel ich sehe, davongetragen und ist zur Unterlage des späteren Vulgärtextes der griechischen Kirche geworden. Aber freilich nicht in seiner ursprünglichen, vorhexaplarischen Form, sondern in stark übermalter Gestalt. Nicht nur, daß die origenistische Septuaginta ihre hexaplarischen Zutaten zum Teil hergab, um Fehlendes zu ersetzen. Auch Luzians verhängnisvolle Arbeit wirkte auf AQ II zurück. Wir fanden ja, daß gerade die Vertreter dieses Haupttypus alle luzianische Einwirkungen zeigen. Das erklärt sich besonders gut dann, wenn sie im Machtbereich der Rezension Luzians standen, also eine nahe Beziehung zur syrischen Kirche hatten. Die syrische Kirche hing mit der byzantinischen eng zusammen, und hier, im rein griechischen Gebiet, ist es kein Wunder, daß man der klassizistischen Form der luzianischen Bibel den Vorzug vor den altertümlichen, noch halb semitischen Gestalten der älteren Septuaginta gab.

II. Justin der Märtyrer.

Es wäre wertvoll, in Syrien aus alter Zeit, ehe die Hexapla ihren Einfluß übten, außer dem Neuen Testament noch andre Denkmäler des Septuagintatextes zu finden. Indessen breitere Grundlagen rein syrischer Texte fehlen uns scheinbar für die Propheten; Josephus läßt uns mit ihnen ziemlich im Stich. Im zweiten Jahrhundert finden wir nun freilich in Justin aus Sichem

einen Palästiner, der reiche Zeugnisse seiner Septuaginta als Schriftbeweis namentlich gegen den Repräsentanten des Judentums vorbringt. Allein Justin stammt zwar aus Palästina, doch er lebte länger und starb in Rom. Darum kann seine Bibel nicht mit voller Sicherheit aus Syrien abgeleitet werden; wenigstens kann sie mit demselben Rechte für Rom in Anspruch genommen werden. Und es scheint, als nehme sie auch inhaltlich eine eigentümliche Stellung zwischen den erkannten Haupttypen Bℵ I und AQ II ein, weshalb wir Justins Septuaginta für sich betrachten. Die Freude an der Fülle der Zitate wird nun freilich getrübt durch die Erkenntnis, daß die einzige vorhandene Handschrift seiner Werke aus dem 14. Jahrhundert stammt, was noch erträglich ist, aber zugleich stark nach dem Neuen Testament und dem auf Luzian fußenden Vulgärtext der Septuaginta bearbeitet ist, was sehr beklagenswert ist. Das kostbarste Denkmal der vorhexaplarischen Bibel, das uns wahrscheinlich in seinen Zitaten erhalten wäre, ist uns auf diese Weise versehrt worden. Dennoch darf man versuchen, unter der Decke der Überarbeitung den alten edeln Text noch halbwegs zu lesen. Dazu hilft, daß wir mit Hilfe des Neuen Testaments und Luzians die Decke öfter wegnehmen können, wobei als luzianisch im ganzen ein ausschließlicher Einklang zwischen dem Schriftsteller und Gruppe III zu gelten hat. Außerdem aber, daß wir mehrfach für wichtige Stellen Duplikate haben, bei denen der echte Text durch Vergleich noch zu erschließen ist.

Aus den zahlreichen Zitaten kann hier nur eine kleine Auswahl gegeben werden. Eine vollständige Kollation aller Stellen hat mich jedoch überzeugt, daß das Gesamtergebnis nicht wesentlich anders ausfallen würde als das hier gegebene Teilergebnis. Wir beginnen mit dem Zwölferbuch und lassen Stücke aus Jesaia folgen[1].

Aus dem Zwölferbuch ist ein längerer Abschnitt Am. 5,18—6,7 = Dial. c. Tryph. (Tr.) 238 E — 239 D. Wir sehen von den sehr zahlreichen Sonderlesarten Justins gegenüber jeglicher Handschrift der Septuaginta ab, da sie zur Bestimmung der Familie nichts austragen. Oft sind sie sehr jung, obwohl z. B. Am. 5,25 das Fehlen der τεσσερακοντα ετη bei Justin einen sehr altertümlichen und echten Eindruck macht und wenn nicht für die

1) Justini Opera ed. Otto. Jena 1847.

Geschichte der Familien, so für die Gesamtgeschichte der Septuaginta neben andern Beispielen in Frage kommt. Als luzianisch betrachte ich Am. 5,19 ο vor οφις (III). — v. 21 τας vor εορτας (III). — v. 22 τας vor θυσ. (?). — v. 25 ⊤ Ισραηλ (153). — 6,2 εστι τα ορια αυτ. (III). — 6,4 οι εσθιοντες (III). So bleibt bei Justin 5,19 οταν εκφυγη (AV (II) gegen εαν φυγη BQ I). — επι (B I gegen εις Q II cf. A). — v. 21 οσφρανθω om θυσιας (Q I II III 𝔐 gegen BA). — v. 22 τα vor ολοκαυτωματα (A gegen BQ I II III). — προσδεξομαι + αυτα (AV II Q^mg gegen B I). — σωτηριου (A I II gegen BQ III). — v. 23 ψαλμων (26. 86. 228). — v. 24 η δικαιοσυνη (I III gegen δικ. cet). — v. 26 τους τυπους om αυτων (AQ* I III gegen B II Q^mg. — 6,1 εισηλθον εαυτοις (I cf. Q^a gegen BAQ II III). — 6,2 Γεθ + των (I III gegen cet.) — 6,3 ερχομενοι (B I II gegen ευχ. AQ). — εκ + μεσου 6,5 (BQ I gegen A II). — εστωτα (AQ I II III gegen B). Kürzer ist Zach. 2,10—3,2 = Tr. 342 CD cf. 306 A. Luzianisch ist unter anderm wohl κ. των δυναμεων. Mit LXX vergleichbar ist hier 2,10 οτι (א Cyr. gegen διοτι cet.). — ιδου + εγω (BאQ gegen A I II). — v. 11 απεσταλκε (A 310 gegen εξαπ. cet.). — v. 12 και την μεριδα (A I (II) א^c.a cf. ⊤ την μ. א*QΓ gegen τη μεριδι B. — 2,13 οτι (Bא I gegen διοτι AQ II). — 3,1 ⊤ Ιησουν om. τον (AQΓ II gegen Bא I). — v. 2 om διαβολε — εν σοι (so auch Tr. 306 A gegen LXX). — Zach. 13,7 = Tr. 273 D. Wir finden in Justin επι τον ποιμενα (AQ^aΓ II cf. א^c.b. gegen επι τους ποιμενας Bא* I). — μου vor λεγει (B 𝔐 gegen αυτου אAQ I II III). — παταξον τον ποιμενα (AQ א^c.b. I II III gegen παταξατε τους π. Bא). — διασκορπισθησονται (AQ II cf. — τωσαν Q^a I gegen εκσπασατε Bא*). — προβατα ⊤ (BאQ I gegen + ποιμνης A (II) NT). Ein Zitat nach dem Neuen Testament ist hier bei Justin nicht anzunehmen, da er den ganzen Vers bringt. — Mal. 1,10—12 = Tr. 246 B = 260 B cf. 344 D. Luzianisch ist θελημα μου (III) und natürlich των δυναμεων für παντοκρατωρ. Sonst steht v. 11 απο ανατολων (260 B -ης) ηλιου (AΓ gegen απ BאQ). — ⊤ εως δυσμων (AQ II gegen και εως Bא I). — προσφερεται wie bei Clemens gegen προσαγεται LXX.

Um einen Vergleich zu ermöglichen, lassen wir die aufgeführten Sonderlesarten Justins beiseite und außerdem die Luzianismen, die durch die ausschließliche Verbindung von

Justin mit III ausgedrückt werden. Zu bedenken ist, daß ℵ in Amos fehlt, also ungünstiger gestellt ist als die andern. Ich finde Justin verbunden mit B im ganzen 7 mal, mit ℵ 5 mal, mit I 15 mal, mit A 15 mal, mit Q 12 mal, mit II 14 mal. Das heißt, die Gruppe AQ II hat das Übergewicht über Bℵ I. Daß I sich häufig findet, erklärt sich daraus, daß dies Element ja überhaupt eine selbständige Stellung gegen Bℵ einnimmt und oftmals Berührung mit AQ II, insonderheit mit A II zeigt und dann gewöhnlich wertvolle Lesarten bringt. Man darf also aus dem Verhältnis Justins zu A + Q + II (41 mal) und B + ℵ + I (27 mal) schließen, daß Justin im Zwölferbuch näher zu AQ II steht, auch wenn man das ungünstig gestellte ℵ verdoppeln wollte. Besser noch würde die Formel A I II als der drei häufigsten Verbindungselemente zu Justin stimmen. Das ist aber eine wertvolle Formel, die zum Teil in die Wurzeln der Septuaginta hinaufreicht.

Nicht ganz so einfach steht es bei Jesaia. Jes. 2,3f. = Ap. I 78 A. Justin hat v. 3 ⊤ εθνων ohne των (ℵ [⊤ εθ·ν. + πολλων] gegen BAQ I II). — ελεγξει (ℵAQ I II gegen εξελ. B). — ου + μη λ. (ℵ 62. 147 ϑ' gegen cet.). — ληψ. ⊤ (BℵQ I gegen + ετι A (II)). — Jes. 2,5f. = Tr. 242 A. 365 D. Eine Differenz zwischen den Justinstellen ist 242 A δευτε, wofür 365 D δευρο bringt und και (ℵ III Q^{mg}) zufügt. Hier ist δευρο sekundär, και vielleicht luzianisch (III). Sonst hat 365 D και νυν + συ (ℵ III Q^{mg}); ferner om ο vor οικος (ℵ 303. 304. 307 gegen LXX) und του Ιακωβ (ℵAQ I II III gegen B). Endlich hat 242 A. 365 D οικον Ιακωβ (III) statt LXX οικον Ισραηλ, was wieder luzianisch ist. — Jes. 3,9—15 = Tr. 362 D—363 A cf. 235 C. 366 C. 367 A. Eine Differenz ist, daß 3,9 οτι (367 A = A II) oder διοτι (235 A. 366 C = BℵQ I) in 362 D fehlt. Da sich Justin in 367 A ausdrücklich nach LXX richtet, scheint οτι ursprünglich zu sein. Ferner ist sehr wichtig, daß Justin als echte Lesart der Septuaginta ausdrücklich 3,10 αρωμεν (367 A cf. 366 C) angibt, was die jüdischen Gegner in δησωμεν (367 A cf. 362 D. 235 A) verändert haben sollen. Unsre LXX bringt ausschließlich δησωμεν (אסרו), während αρωμεν auf אספו (oder הסרו) gegen 𝔐 אמרו deutet. Sonst ist, justinische Sonderlesarten abgerechnet, 3,10 ειποντες = LXX (nur A ειπαντες). — v. 12 κυριευσουσιν (ℵ$^{*c.b}$Γ 49. 304 gegen -ευουσιν cet.). — την τριβον (ℵA III). — των οδων

(𝔐 gegen ποδων LXX). — ταρασσουσι (Bℵ A Q II gegen εκταρ. I). — v. 14 ˙και om μετα (ℵ c. a. c. b 𝔐 gegen LXX). — v. 14 + των αρχ. αυτ. (BAQ I II gegen ℵ). — 5,18—25 = Tr. 363 A—C. Die Parallelen 235 B. 258 B. Ap. I 85 B sind frei zitiert. Zu vergleichen mit LXX ist 5,19 ελθετω (ℵQ III gegen ελθοι A und ελθατω cet.). — αγ. + Ισραηλ (BℵQ I II gegen A). — v. 20 το φως σκοτος και το σκ. φ. (ℵ III gegen die Stellung von LXX). — v. 21 ενωπιον εαυτων (AQΓ III gegen Bℵ I II). — v. 22 τον οινον πινοντες (ℵAQ III gegen B I II). — κρινωντες (cf. κιρνωντες III gegen κεραννυντες LXX). — v. 24 χνους (BℵA I gegen χους Q II). — + αγιου (BℵQ I II gegen A). — v. 25 εθυμωθη θυμω (BAQ I II gegen ℵ). — [τας χειρας α. λ.] + αυτου (ℵAQΓ I II III gegen B). — και vor εν π. τ. (Bℵ I gegen AQ*Γ II 𝔐). — αλλ ετι (ℵAQ gegen αλλα B I II). — 7,10—16 = Tr. 262 AB cf. 290 CD. 291 A. 293 D. 297 C. 310 C. Ap. I. 74 A. Am freisten zitiert Justin in der Apologie, wo er seine jüdischen Gegner vor sich hat. Sonst verdient in 7,14—17 die strengere Lesung 290 CD —291 A den Vorzug vor der vageren 262 AB, nämlich mit αιτησαι = LXX (gegen αιτησον α. λ.). — ακουσατε = LXX (gegen ακουετε α. λ.). — καλεσουσι = II (gegen καλεσεται). — v. 17 om επι σε = LXX (gegen 262 B), wogegen 290 D. 291 A mit κακον η αγαθον und om ην συ sekundär ist. So bleiben als justinische Lesarten zum Vergleich v. 11 του θεου (ℵ III gegen om του LXX). — 7,12 αιτησω + ουδε (B II sil gegen ουδ ου ℵAQ I). — ληψεται (B I gegen εξει ℵAQ II). — καλεσουσι II Γ (gegen καλεσει ℵ καλεσεις BA (οι γ') καλεσετε Q*. — v. 15 πονηρα + εκλεξεται (AQ II gegen Bℵ* I). — v. 16 του vor εκλ. (AQ II III gegen Bℵ I). — v. 17 αλλ' επαξει (ℵΓ gegen BAQ I II). — απο της ημ. ης ist hexaplarisch. Sehr wichtig ist, daß Justin zu 7,14 ausdrücklich wieder als echte Septuaginta die Worte η παρθενος εν γαστρι ληψεται der jüdischen Correktur η νεανις εν γαστρι εξει gegenüberstellt (297 C. 310 C). Justin scheint nicht nur παρθενος, sondern auch ληψεται (B I) zu fordern (cf. Irenaeus in Eus. h. e. 5,8), obwohl εξει auch als echte Variante der Gruppe AQ II gelten darf und in jedem Fall vorhexaplarisch ist. — 19,24f. = Tr. 352 B. τριτος Ισραηλ (Q III gegen Ισρ. τρ. cet.) ist wohl luzianisch. — Ασσυριοις και Αιγυπτιοις (ℵAΓ II gegen BQ I 𝔐). — ευλογημενος + εσται (ℵ gegen

cet.). — η om γη (ℵAQB[ab] 𝔐 gegen B I II). — 30,1—5 = Tr. 305 D—306 A. v. 1 ταδε vor λεγει (ℵAQΓ I II gegen B). — εφ αμαρτιαις (ℵAQΓ II gegen B I). — v. 2 ηρωτησαν (O gegen επηρ. cet.). — η vor σκεπη (ℵAQ I II gegen B). — Αιγυπτιους (III gegen cet.). — v. 5 om ουτε εις ωφελειαν (Bℵ gegen AQ I II 𝔐). — 42,5—13 = Tr. 289 D—290 B cf. 243 D (42,6f.). 350 B (42,6f.). — v. 5 διδους πνοην (ℵBQ I II gegen δους A). — v. 6 και vor εδωκα (BA I II 𝔐 gegen ℵQΓ). — γενους ⊤ (BAQ II gegen ℵ I). — + εις φως εθνων (ℵAQ I II 𝔐 gegen B). — v. 7 πεπεδημενους wie Barn. 14,7 gegen cet. — v. 8 μου om εστιν (gegen LXX). — om το vor ονομα (ℵQ III gegen BA I II). — v. 9 αναγγελλω (B III gegen αναγγελω ℵAQ I II). — αναγγειλαι (Bℵ I II (οι ο' Q[mg]) gegen ανατειλαι AQ (σ' Q[mg])). — v. 10 υμν. τω θεω (ℵ III gegen τω κυριω 𝔐 cet.). — v. 10 om δοξαζετε το ονομα αυτου (ℵ* gegen cet.). — καταβαινοντες om εις (III gegen cet.). — αει νησοι (cf. και νησοι I gegen αι νησοι cet.). — v. 11 απ ακρ. (BQ II 𝔐 gegen επ ακρ. ℵA I). — ακρου (B I 𝔐 gegen ακρων ℵAQ II). — βοησονται (Q gegen βοησουσιν cet.). — επεγερει (BℵAQ[a] I (II) gegen Q* (II)).

Bei dieser Übersicht sind einige Fälle weggelassen, in denen Justin mit allen gegen eine Haupthandschrift stimmt, wo diese mit ihrer Abweichung nichts Ursprüngliches bietet. Lassen wir die aufgeführten, zum Teil wertvollen Sonderlesarten Justins und die Luzianismen, wo Justin sich mit III verbindet, beiseite, so ergibt sich nun bei den Stellen, zu denen die Septuaginta irgendwo Parallelen bietet, ein etwas buntes Bild. Alles in allem steht zu Justin ℵ 35 mal, B 20 mal, I 20 mal, A 21 mal, Q 25 mal, II 23 mal. Während abgesehen von ℵ die Gruppe AQ II ein leichtes Übergewicht über B I hat, muß hier die häufige Verbindung Justins mit ℵ auffallen, die alle andern bei weitem übertrifft. Was läßt sich nun daraus erschließen?

Wenn Justin mit ℵ und den andern Textzeugen gegen einen einzigen stimmt, also etwa gegen A (3,10. 5,19. 24. 42,5) oder Q (42,11) oder I (3,12), haben wir vermutlich die ursprüngliche Septuagintalesart vor uns. Das gilt also auch da, wo Justin mit ℵAQ I II gegen B steht (2,3. 6. 3,12. 5,25. 30,1. 2. 42,6. 9), haben wir doch früher die Sonderentwicklung von B gerade im Jesaia häufig beobachtet. Fragt man nun,

welchem Haupttypus Justin zugehört, so spricht ja das Element א zunächst für den Typus Bא (I). Diesen finden wir denn auch öfter mit Justin gegen AQ II verbündet (3,9. 5,24. 25. 30,5. 42,9). Das sind durchaus selbständige Lesarten, die wie 42,9 αναγγειλαι sogar gelegentlich von Q^{mg} als allein echt bezeichnet werden. Indessen halten diesen Beispielen andre die Wage, wo Justin vielmehr mit AQ (II) gegen Bא I stimmt (5,21. 7,15. 16. 42,6 om μου). Während man bei 5,21. 42,6 an Correktur in AQ II denken könnte, müssen 7,15. 16 als gleichwertig neben Bא I anerkannt werden. Das Resultat befriedigt also nicht ganz.

Nun haben wir schon früher gesehen, daß א im Jesaia sich von B I öfter entfernt, um sich mit AQ II zu verbinden, und also eine Art Mittelstellung zwischen beiden Typen einnimmt. Man kann hier die Formel אAQ (II) gegenüber B I vergleichen, die sich denn auch zu Justin öfter findet (5,22. 25. 19,25. 30,1). Dahin gehört auch אA (II) cf. 19,25 und אQ (5,19. 42,8). Allerdings sind diese Formeln im Justin nicht ganz gleichwertig. Während אAQ und אA (II) sich als echt begreifen lassen, macht אQ in der Verbindung mit III wenigstens in 5,19 ελθετω keinen sehr zuverlässigen Eindruck. Hier könnte also Bearbeitung vorliegen.

Doch die Hauptsache bleibt, daß Justin auch mit א (III) allein häufig (11 mal) zusammenstimmt; denn daraus scheint gefolgert werden zu müssen, daß א eine Sondergeschichte durchgemacht hat, die der des justinischen Textes parallel läuft. Nun kann man zwar da, wo zwischen Justin und א noch das Medium III steht, auf eine gemeinsame luzianische Überarbeitung schließen. So haben einen sekundären Anstrich Jes. 2,3 ου + μη (א 62. 147 = Theodotion). — 2,5 δευρο + και (א III). — 33,14 om μετα ($א^{c. a. c. b}$ 𝔐). Aber an andern Stellen macht selbst die Verbindung mit א III keinen unechten Eindruck, so 2,5 και νυν + συ (א III Q^{mg} gegen 𝔐). — 5,20 το φως σκοτος και το σκοτος φως (א III gegen 𝔐). — 7,11 του vor θεου (א III). — 42,10 τῳ θεῳ (א III gegen 𝔐). Und dasselbe gilt da, wo Justin mit א allein steht, wie 2,3 om των (א). — 2,5 om ο vor οικος (א). — 7,17 αλλ (אΓ). Diese Fälle sind harmlos. Wichtig ist aber, daß in 42,10 om δοξαζετε το ονομα αυτου (א) Justin mit א übereinstimmt. Es scheint sich um zwei Varianten zu handeln, von denen Justin

und א nur die eine kannten (η αρχη αυτου = תחלתו), während I nur die andere anerkennt (δοξ. το ον. α. cf. תהלתי 𝔐), alle andern Handschriften aber beide verwischen. Dieser eigentümliche Fall, wo sich Justin und א treffen, scheint doch ein Zeichen dafür zu sein, daß Justins Text zu א eine besondere Beziehung hatte, die er zu andern Handschriftentypen nicht hat und daß beide auf einen Wurzeltext zurückgehen, von dem א der echteste Nachkomme ist. Es könnte sein, daß auch III in den zu א und zugleich gegen 𝔐 stimmenden Fällen altes Gut bewahrt hätte. Denn der Grundtext von III ist ja alt und gut und stellt sich zu I, also zur Familie Bא I, freundlich (S. 79f.).

Justins Text ist also auch nach Entfernung der Sonderlesarten und der Luzianismen nicht ganz einheitlich. Im Zwölferbuch stellt er sich mehr zu AQ II, doch mit enger Beziehung auf I, im Jesaia, wenn nicht alles trügt, zu א, einem Element aus Bא I. Für eine Beziehung zu Bא I kann schließlich sprechen, daß er in der berühmten Stelle Jes. 7,14, die er öfter und mit Nachdruck zitiert, ληψεται (B I) statt εξει (אAQ II) gelesen zu haben scheint und εξει eher als Lesart der jüdischen Gegner kennt. Jedenfalls darf man daraus schließen, daß seine Bibel, mag sie nun die syrische oder die römische gewesen sein, einen Typus vertrat, der zu AQ II und Bא I beiderseits Beziehungen hat, insonderheit aber zu dem Typus א, der sich ja auch sonst öfter in einer gewissen Mittelstellung zwischen Bא I und AQ II bewegt.

Bekanntlich stand Justin in einer Zeit, in der die Bearbeitung an der alten Septuaginta begann, nicht von christlicher, sondern von jüdischer Seite. Das berühmteste Beispiel dafür ist Jes. 7,14, wo παρθενος durch νεανις ersetzt werden sollte durch Vorläufer von Theodotion. Diese jüdische Bearbeitung hat vor allem messianische Stellen ergriffen, die den Christen zum Schriftbeweis dienten, von den Juden aber korrigiert wurden, zum Teil streng nach 𝔐, um den Christen die Unterlage zu entziehen. Außer Jes. 7,14 ist ein berühmtes, von Justin (Tr. 348 CD) gekanntes Beispiel Gen. 49,10 ο αποκειται. Diese Lesart deuteten die Christen auf die Person des Messias, während die Juden τα αποκειμενα αυτῳ korrigierten und das Demonstrativum nur auf Juda bezogen. Bekanntlich ist die echte Lesart allen Unzialen verloren gegangen und nur in

einigen Minuskelgruppen und Zitaten erhalten. Auch ψ. 96,10 εβασιλευσεν + απο του ξυλου gehört hierher. Justin behauptet (Tr. 298 C) den Zusatz als echte Septuaginta. Und ich kann nicht die häufige Überzeugung[1] teilen, als hätten die Christen an diese verlorene Stelle das απο του ξυλου eingeschmuggelt, um Schriftbeweis führen zu können. Sondern sie fanden irgend ein von LXX als απο του ξυλου mißverständlich übersetztes Wort vor und beriefen sich darauf. Die Juden aber korrigierten nach 𝔐 und entzogen ihnen den Boden. So wage ich auch, Mi. 5,2 μη ολιγοστος (I II III) für ursprünglich und echt zu halten, da ja auch Matthäus aus seinem hebräischen Texte einen entsprechenden Sinn las, den Justin zweifellos als alttestamentlich anerkennt, wenn auch sein Text (Tr. 303 B) nach Matthäus geformt worden ist. Auch hier scheint mir der alte Septuagintatext nur in den Minuskeln und der Latina[2] vorhanden zu sein, während die Hexapla wegen ihrer Konnivenz gegen die Juden damit aufgeräumt haben mögen. Ja auch eine Stelle wie Zach. 12,10 ist uns zwar in der neutestamentlichen und zugleich justinischen Fassung (Joh. 19,37 οψονται εις ον εξεκεντησαν) nur von Γ, I und II überliefert und ausdrücklich auf Theodotion zurückzuführen[3]. Aber mir scheint, daß die Sinnlosigkeit des jetzigen Septuagintatextes (ανθ ων κατωρχησαντο = רקדו statt דקרו) möglicherweise auf einer antichristlichen Correktur der Juden beruht, wiederum um den Christen den Boden zu nehmen. Man müßte den Septuagintatext der umstrittenen messianischen Stellen einmal vollständig unter dieser Frage prüfen. Jedenfalls tritt uns aus Justins Dialog ein höchst belebtes Bild eines literarischen Kampfes zwischen Judentum und Christentum entgegen, das uns zeigt, wie man auch abgesehen von Aquila, Theodotion und Symmachus das hebräische Alte Testament zur Grundlage der Kontroversen im christenfeindlichen Sinne auszubeuten suchte. Wieviel wir von diesen alten literarischen Fehden hundert Jahre vor Origenes noch aufhellen können, ist schwer zu bestimmen ohne eindringende Einzelarbeit. Im Kampf um

1) cf. z. B. Rahlfs a. O. S. 205.

2) Cyprian, Hieronymus, Fragm. Weing. cf. Swete a. O. S. 91.

3) cf. Cyrilli in XII proph. II, S. 492 ed Pusey, der εις ον εξεκεντησαν nicht als Septuagintalesart kennt (Field a. O. II, S. 1026f.).

die Schriftgemäßheit hat jedenfalls die Septuaginta und nicht der hebräische Text der jungen Kirche die Waffen gereicht.

Alles in allem zeigt uns Justins Septuaginta in ihrer mutmaßlichen Urgestalt eine Beziehung zu beiden Haupttypen Bא I und AQ II mit besondrer Neigung für den Typus א I. Schon zu seiner Zeit aber begann die Septuaginta korrigiert zu werden, weniger von den Christen, die ihren Schriftbeweis gerade aus der unversehrten Septuaginta entnehmen zu können meinten, als von den Juden, die schon damals begannen, zugunsten ihres als kanonisch dekretierten hebräischen Textes die alte Septuaginta zu diskreditieren, um den Christen, die kein Hebräisch mehr verstanden, die Waffen zu entreißen. Nicht zufällig war Aquila, der minutiöseste Übersetzer des Alten Testaments, zugleich ein Zeitgenosse Justins.

III. Der Kreis von Bא I.

1. Ägypten.

Seit alters steht neben dem besprochenen Typus AQ II der andre Bא I, wie zur Genüge dargetan ist. Durch die sekundäre Entwicklung von B ist es freilich gekommen, daß er hauptsächlich nur in א I nach seiner ursprünglichen Gestalt untersucht werden kann; doch finden sich viele Fälle, wo B noch mit den altertümlichen, unverdorbenen Lesarten hinzutritt und sich als nahen Verwandten verrät. Es fragt sich nun, in welchem Umkreis Bא I innerhalb der alten Kirche gewirkt hat, damit wir vielleicht wie bei AQ II so auch hier eine bestimmte Heimat vermuten können. Wie sich nun aber ergeben hat, daß AQ II in Syrien wie in Ägypten bekannt war, wenn auch die besprochenen Denkmäler zeitlich weit auseinanderliegen, so verhält es sich auch mit Bא I entsprechend. Auch hier nämlich können wir auf verschiedenen Gebieten Einflüsse nachweisen.

Dennoch darf als Kernprovinz unseres Typus Bא I Ägypten angesehen werden. Darauf führen zunächst einige prinzipielle Erwägungen. Hieronymus bezeichnet ja Ägypten als den Um-

kreis der hesychischen Rezension, deren Heimat gewiß Alexandrien gewesen sein wird. Nun aber haben wir die weittragende und vollbefriedigende Hypothese von Rahlfs kennen gelernt, wonach die hesychische Rezension im Vaticanus (B) vorhanden ist. Daß B allenthalben das Gepräge einer Rezension und nicht eines urwüchsigen Textes trägt, haben wir bei der Besprechung des Textverhältnisses der Handschriften zur Genüge gesehen. Die isolierte Stellung von B unter den Unzialen erklärt sich so sehr gut; die starke Übereinstimmung mit 𝔐 gegen die andern läßt schwerlich den Schluß zu, daß wir in B die relativ älteste Gestalt der Septuaginta hätten, sondern spricht für eine rezensierende Hand in B. Ist nun aber B hesychisch, dann besteht allerdings die größte Wahrscheinlichkeit, daß B aus Ägypten stammt und damit den zugehörigen Haupttypus Bℵ I in Beziehung zu Ägypten bringt. Die von Rahlfs hervorgehobene Übereinstimmung der Buchfolge in B — wie übrigens bei den Propheten auch in Q — mit dem Kanon des Athanasius ist gewiß ein besonders schwerwiegendes Argument, um Ägypten als Provinz der Wirksamkeit von B hinzustellen.

Und wie die vermutlich in B vorliegende hesychische Rezension, so spricht für nahen Zusammenhang der Gruppe Bℵ I mit Ägypten auch die berühmteste aller Rezensionen, die des Origenes. Origenes war Ägypter. Nun sind freilich die Hexapla im palästinischen Cäsarea entstanden, und daher könnte der Septuagintatext, den er der von ihm „hexaplarisch" rezensierten Kolumne zugrunde legte, seinem Ursprung nach ebenso gut syrisch wie ägyptisch sein. Indessen besteht doch einige Wahrscheinlichkeit, daß er den ihm altvertrauten Text der ägyptischen Heimat zu diesem Zwecke verwertete. Auch war Ägypten die Heimat der jüdischen Septuaginta, der Ahnherrin aller vorhandenen Familien der christlichen Bibel. Da nun das Riesenwerk des Origenes einer Auseinandersetzung der hebräischen mit der griechischen Bibel galt zum Zweck einer gemeinsamen Unterlage der jüdisch-christlichen Streitfragen, so ist es gewiß höchst wahrscheinlich, daß er zur Unterlage der hexaplarischen Septuagintakolumne eine Gestalt der Septuaginta wählte, die den Juden ohne weiteres genehm war. Und das war dem Ursprung nach am ehesten die ägyptische Bibel.

Wir haben nun gefunden, daß der Randschreiber des Marchalianus auf die origenistische Septuagintakolumne Rücksicht nimmt. Und ferner, daß die von ihm entweder den Siebenzig ausdrücklich zugeschriebenen oder wenigstens nicht mit Asteriscus versehenen Randlesarten eine nahe Berührung mit Gruppe I haben, die wir darum als hexaplarische Minuskelgruppe bezeichneten. Auf den hohen Wert ihrer Lesarten, wenngleich sie mit hexaplarischen Einsätzen und Zusätzen vermehrt sind, ist seit langem aufmerksam gemacht; wenn sie als annähernd origenistisch erwiesen werden könnten, wozu in dieser Arbeit ein vorläufiger Versuch gemacht worden ist, so würde ihr textgeschichtlicher Wert natürlich noch steigen. In jedem Fall aber ist I ein Repräsentant des Haupttypus Bא I. Und die nahe Beziehung von I zum Texte der hexaplarischen Septuaginta führt bei der Annahme ägyptischer Herkunft der origenistischen Unterlage wiederum auf den Gedanken, daß Bא I ein wesentlich ägyptischer Septuagintatypus ist. Insofern mag er der ältesten jüdischen Septuaginta seinem Grundgehalt nach noch näher stehen als der „christliche“ Typus AQ II; nur daß eben sein vorhexaplarischer Grundgehalt schwerer als bei AQ II herausgearbeitet werden kann.

Der vorhexaplarischen Grundlage der origenistischen Septuaginta nachzugehen, ist dieser Arbeit nicht zum Ziel gesetzt. Man müßte alle Werke des Origenes dieser Aufgabe zudienste machen. Doch soll auf den Septuagintatext seines Lehrers Clemens von Alexandrien aufmerksam gemacht werden[1], wobei Stählins Beispielsammlung zu den Propheten benützt ist. Hier finden wir freilich, daß Clemens wie Justin eine Menge Zitate sehr frei gestaltet, ähnlich wie das Neue Testament, und oft nicht eine Handschrift, sondern nur einen Typus als Vorlage aufweist; außerdem, daß sein Text das Schicksal der Kirchenväter geteilt hat, von späteren Händen überarbeitet zu werden. Dennoch läßt sich bei Abzug dieser Fälle, wie im Neuen Testamente, so auch bei Clemens ein Haupttypus noch erkennen; und dieser ist bei ihm mit Bא I, besonders mit I, verwandt, wobei auch V verglichen werden darf. Aus Stählins Sammlung kommen hier in Betracht

1) Stählin, Clemens Alexandrinus und die Septuaginta. — Die Werke von Clemens sind nach Dindorf, Clementis Alexandrini opera 4 voll. zitiert.

Hos. 2,13 = Cl. I, 321,21 επεθυσαν (I επεθυσεν). — 4,14 = ουκ επισκεψομαι (V). — οτι ⊤ αυτοι (B (I)). — 6,6 = III, 415,12 ελεον (III). — και ου θυσιαν (I VAQ II gegen BQ^a). — 14,10 = III, 210,19 om η (I gegen B) und γνωσεται (I Q^a III gegen B). — In beiden Fällen stimmt Clemens mit Philo. — Am. 4,13 = I, 86,19 cf. III, 106,10 διοτι + ιδου εγω (B^ab I AQ II gegen B* 𝔐). — Clemens fügt hinzu, von Eusebius gefolgt, + ου αι χειρες και την στρατιαν του ουρανου εθεμελιωσαν. — Mi. 1,2 = II, 415,14: λαοι ohne παντες (BAQ III gegen I V 𝔐). Sonst Mi. 1,2. 12 frei. — Mi. 6,7 = II, 306,22 πρωτοτοκα υπερ ασεβειας (I^sil gegen B). — Jo. 2,28 = III, 69,4 om και vor εκχεω (ℵ^c. b VAQ II gegen B I). — Jon. 1,6 = III, 115, 9 εισηλθεν (gegen προσηλθεν Bℵ I). — αναστηθι (ℵ^c. b Q^a I III gegen Bℵ*). — ⊤ επικαλου (QV Hier. gegen Bℵ I). — οπως (Bℵ gegen I). — ⊤ μη ohne ου (Bℵ*Q* gegen I Q^a). — Jon. 1,9 κυριον τον θεον (Q II III gegen Bℵ τον θ. κ. gegen I om κυριον). — φοβουμαι (ℵ^c. b V 91 al. gegen σεβομαι Bℵ* I). — 1,14 απολωμεθα (Bℵ^c. b 1). — Nah. 3,4 = I, 191,8 επιχαρις (B^ab I^sil Q gegen B*ℵ). — Hab. 2,4 δικαιος + μου (I A II gegen Bℵ). — Seph. 1,18 = I, 321,5 = LXX. — Hagg. 1,6 = I, 218,16. II, 278,21 „ohne bemerkbare Variante“. — Zach. 3,2. 9,9 = I, 95,1. 137,6 δικαιος + πραυς (gegen LXX), von Stählin richtig als ursprüngliche Variante zu πραος erklärt. — Mal. 1,11 = III, 115,24 ανατολης (gegen LXX). — ⊤ εως ohne και (AQ II gegen Bℵ I). — προσφερεται (gegen LXX). Im Ganzen schließt sich Clemens an Justin Dial. 246 B. 260 B an. — 2,17 πας ο ποιων = II, 267,20 × LXX. — Jes. 29,13 = I, 187,15 + 4 mal om εν τῳ στ. αυτου και εν (ℵ I AQ II gegen B). — 32,20 μακαριος ο σπειρων = III, 121,12 (III). — 40,3 = I, 11,2 frei zitiert. — 40,7 = II, 308,14. 412,7 ist nach 1 Pt. 1,24 zitiert; ebenso 40,8 = I, 85,10. II, 308,16 [του] κυριου (III gegen Bℵ I). — 40,11 = I, 137,22 συλλεξει (gegen LXX). — 40,26 = III, 152,16 αρατε (gegen LXX). — 45,3 = III, 50,21 nach Barn. 11,4 zitiert (Stählin). — 48,22 = I, 202,19 ειρηνη ist hexaplarisch (οι γ' Q^mg). — 49,8 = III, 162,3 om και επλασα σε (ℵAQ II gegen B I ✻). — κληρονομιαν ερημου (ℵAQ II gegen B I). — 50,4 = III, 211,9 + εν καιρῳ (A II gegen Bℵ I). — 50,5 στομα gegen LXX ωτα ist Gedächtnisfehler (Stählin). — 53,3 = II, 159,19 om και vor εκλιπον (AQ II gegen Bℵ I).

Dazu steht II, 159,19 παρα παντας τους υιους των ανθρ. (א I gegen B); dagegen I, 327,1 παρα τους ανθρ. (cf. AQ II gegen Bא I)[1]. — 55,1 = I, 97,25 πιετε (אAQ II gegen B I Q^mg). — 58,6 = I, 397,11 απολυε (gegen LXX). — 59,8 = II, 138,17 εγνωσαν (A II [I 109. 302] gegen Bא [I]). — 64,2 = III, 105,5 απο προσωπου π. (I A gegen Bא). — 65,23 = II, 304,23 πονεσουσιν (Justin gegen LXX). — 66,2 = I, 140,2. II, 211,14 επι τον πραον gegen LXX ε. τ. ταπεινον. Doch zeigt II [239. 306] mit der Dublette πραον και ταπεινον alte Lesart der Septuaginta an, die von mehreren Kirchenvätern gekannt wurde. —

Um die Textfamilie dieser Zitate zu bestimmen, muß man beachten, daß Clemens öfter ganz frei zitiert und öfter auch, zum Teil mit andern Kirchenvätern, manche Worte gegen alle Septuagintalesarten ändert. Hierbei können neben Willkürlichkeiten (Jon. 1,6 εισηλθεν. — Mal. 1,11. 2,17. 40,11. 26. 50,5. 58,6.) alte gute Lesarten von ihm erhalten sein, die der Septuaginta früh allgemein verloren gingen, wie etwa Jes. 65,23. 66,2 πραον statt ταπεινον; doch hilft uns das nichts zur Bestimmung der Textfamilie. Wir können wie bei Justin wieder nur die Lesarten berücksichtigen, die mit einer oder mehreren Handschriften der Septuaginta stimmen. Dabei ist dann AQ II nur bei Übereinstimmung mit Clemens erwähnt. Hier finde ich nun von 29 Fällen, daß Clemens 10 mal mit I allein stimmt, 1 mal mit B allein, 3 mal mit א allein, 3 mal mit V allein, 2 mal mit א I, je 1 mal mit B I und V I, 2 mal mit Bא; 6 mal steht Clemens zu Gruppe A* Q* II gegen Bא I. In 15 Fällen steht kein Element von A* Q* II zu Clemens[1], in den 14 übrigen fehlt Q* nur 4 mal und steht 3 mal als einziges Beziehungselement; II fehlt 5 mal, steht aber nie allein zu Clemens. Darnach ist also die größere Hälfte (15) von Beziehungen zu AQ II ganz frei und nur 6 Fälle ohne Beziehung zu Bא I mit gleichzeitiger Beziehung zu AQ II. Das spricht für Zugehörigkeit von Clemens Septuaginta zum Typus Bא I. Dafür spricht auch die mehrfache Übereinstimmung clementinischer Lesarten mit VQ^a א^c. b. Denn auch V gehört ursprünglich zum Typus Bא I, und von der Vorlage der Correkturen Q^a

1) Ob die Lesart Jes. 53,3 = I, 327,1 παρα τους ανθρ. auf Clemens selbst zurückgeht, kann man fragen.

und $א^{c. b}$ haben wir früher das Gleiche hervorgehoben. Und zwar steht I zu Clemens von 29 Fällen im ganzen 14 mal, B im ganzen 4 mal, א im ganzen 7 mal; das heißt, zu Clemens ist I aus der Gruppe Bא I der nächste Verwandte. Ein endgiltiges Urteil ist deshalb schwer, weil Clemens zweifellos nicht nur hexaplarisch (Jes. 48,22), sondern auch luzianisch überarbeitet ist (cf. zu Hos. 6,6 ελεον. — Jon. 1,9 κυριον τον θεον (Dublette). — Jes. 32,20 πας ο σπειρων. — 40,8 κυριου), der ursprüngliche Text also nicht mehr überall feststeht.

Ähnlich steht es mit Clemens Beziehung zu Bא I im Jeremia[1]. Von 17 Stellen, wo die Septuaginta in wenigstens einem Vertreter zu Clemens steht, finden wir Jer. 2,13 ζωντος (I $א^{c. a}$AQ). — 3,19 τεκνα (א I AQ II gegen B). — om εθνων (I Q gegen Bא). — 4,30 ματην (I AQ II gegen Bא). — 5,8 (I, 187,21 = LXX). — 5,11 om λεγει κυριος (א I AQ II gegen B). — ο οικος (א I Q II gegen B). — 8,7 εισοδων αυτων (I Q II III). — 9,24 ο ποιων (BA gegen I אQ II). — 9,26 απεριτμητα παντα τα εθνη (III). — 10,2 πορευσησθε (cf. πορευεσθαι A (II) gegen 𝔐 cet.). — 13,27 ⊤ μοιχεια (Q II gegen η μ. Bא gegen αι μ. A I). — ⊤ χρεμετισμος ohne ο (B gegen א I AQ II). — 23,24 = III, 99,3 ανθρωπος (I AQ II gegen τις Bא). Die beiden andern Stellen II, 148,12. III, 50,28 sind nach Stählin von Symmachus beeinflußt. — 27,20 + φησι ο κυριος (I AQ II gegen Bא). — 38,33 om δωσω (I AQ II gegen Bא). — 41,20 βρωματα (AQ II III gegen Bא I). Nimmt man hier 5,8 = LXX und ferner 9,26 weg, wo sicher luzianischer Einfluß herrscht, so steht von 15 Malen I zu Clemens im ganzen 10 mal, א im ganzen 3 mal, B 2 mal; dreimal deckt sich Clemens nur mit Elementen aus AQ II, nämlich je einmal mit A II, Q II, AQ II. Also auch hier wieder eine besonders enge Verbindung zwischen Clemens und I. Daneben stehen im ganzen 11 Beispiele von Verbindung zwischen Clemens und Q, 10 für Clemens und A und 11 für Clemens und II. Clemens hat also im Jeremia gleich nahe Beziehungen zu I und AQ II. Dabei muß man sich freilich gegenwärtig halten, daß im Jeremia die hexaplarische Arbeit öfter auch AQ II berührt hat, also die Verbindung I + AQ II bei Übereinstimmung mit 𝔐 hexaplarisch

1) Die Stellen bei Clemens s. in Dindorfs Ausgabe III S. 619.

sein kann, wie denn hexaplarischer Einfluß im clementinischen Text auch zu Jer. 13,27 an zwei Stellen nach Stählin sicher vorliegt[1].

So ist auch Ez. 18,4—9 das eine Mal (I, 203,15) im ganzen nach LXX, das andre Mal (II, 233,18ff.) nach Theodotion zitiert[2]. Im Septuagintazitat finden sich außer vielen Besonderheiten ohne Anklang an unsre Handschriften und außer Luzianismen (v. 7 και vor ενεχυρ. (III). — v. 8 και vor κριμα (III)) folgende Besonderheiten: v. 4 om αυτη vor αποθανειται (A gegen 𝔐 cet.). — om ος vor εσται (A II gegen 𝔐 cet.). — v. 5 ποιων om κριμα και (B gegen AQ𝔐). — v. 6 επι τα ενϑ. (A 26. 42 gegen προς BQ I II). — ενϑυμηματα (BAQ gegen I II ειδωλα (so auch II, 233)). — v. 9 πεπορευται + και (A𝔐 gegen BQ I^{sil} II^{sil}). Darnach zeigt sich eine auffallende Übereinstimmung mit A (II) in vier Fällen gegen B I, wobei nur 18,9 in A mit 𝔐 stimmt. Da ℵ im Hesekiel fehlt und I hexaplarisch bearbeitet ist, so scheint Clemens mit A (II) hier bei Abweichungen von 𝔐 im ganzen den echten Septuagintatext zu bringen.

Man darf aus allen diesen Beobachtungen schließen, daß Clemens einen Text hatte, der sich unter den vorhandenen Typen zu Gruppe Bℵ I stellt, aber ganz vorwiegend zu I gehört. Diese Folgerung ist nun nicht unwillkommen, wenn wir für Bℵ I und besonders für I wegen des engen Verhältnisses zur origenistischen Septuaginta ägyptischen Ursprung angenommen haben. Es scheint, daß Clemens und Origenes einen und denselben vorhexaplarischen Texttypus benützt haben. Zu beachten ist dabei, daß I sich so häufig von Bℵ trennt. Für B ist das nicht wunderbar, auffallender schon für ℵ. Wir müssen uns auch hier begnügen, den Bestand festzuhalten. Aus dem Typus Bℵ I hat I seine Selbständigkeit voll gewahrt, wie andrerseits I eine verhältnismäßig große Berührung mit AQ II zeigt, die wir ja schon in der früheren Untersuchung wahrgenommen haben. So ist I bei Clemens ähnlich hervorstechend, wie II bei Cyrill hervorstach; und von den beiden echten Haupttypen Bℵ I und AQ II nähern sich die Elemente I und II am meisten. Das kann darauf beruhen, daß wir beide gerade bei ägyptischen Schriftstellern kennen gelernt

1) Stählin a. O. S. 66f.
2) Stählin a. O. S. 71.

haben. Darin liegt aber die Möglichkeit, daß I und II beide der ältesten Septuaginta verhältnismäßig am nächsten stehen und darum auch untereinander am engsten verschwistert sind.

Wie der syrische Typus AQ II nicht auf Syrien beschränkt blieb, sondern zu Cyrills Zeit in Ägypten umlief, so ist nun auch der ägyptische Typus Bא I nicht nur in Ägypten zu finden. Mit Origenes Kolumnenbibel erhielt er ja gerade in Syrien, nämlich im palästinischen Cäsarea, eine neue Heimat, und die gewaltige Bedeutung, die die hexaplarische Septuaginta für die griechische Hochkirche hatte, mußte ihm auch in Syrien einen Platz sichern. Wir durften ja auch die alte Grundlage der luzianischen Bibel mit dem Typus I in Verbindung bringen. Hier kann nun nicht der Weg verfolgt werden, den insonderheit der Typus I in Syrien gegangen ist. Nur darauf soll noch hingewiesen sein, daß wir ihm im Mittelalter im byzantinischen Reich begegnen, wohin er doch am ehesten über Syrien und Kleinasien gekommen ist. Er lieferte den Text für die ältesten Prophetenkatenen, die wahrscheinlich im byzantinischen Reich entstanden sind, und sie haben ihn uns vorzugsweise erhalten. Ferner legte ihn zu Beginn der Kreuzzugszeit Theophylakt in Bulgarien seinem Kommentar zum Zwölferbuch zugrunde. Endlich zeigt der allerdings stark luzianisch bearbeitete Venetus das Beispiel wenigstens einer Unzialhandschrift, die den Typus I verkörperte und im byzantinischen Reich noch spät im Mittelalter vertrat, bis er mit verwandten Schätzen in das benachbarte Venedig übergeführt wurde.

2. Vetus Latina.

Eine umfassende Untersuchung über das weitverzweigte und vielfach noch dunkle Gebiet der Vetus Latina im Verhältnis zur Septuaginta ist hier nicht beabsichtigt. Vielmehr kommt es mir nur darauf an, zu zeigen, wie gerade die Gruppe Bא I eine stark hervortretende Grundlage für altlateinische Übersetzungen gebildet hat. Das gilt schon für die Weingarter[1] und Würzburger[2] Prophetenfragmente, die von Ranke herausgegeben

1) E. Ranke, Fragmenta versionis ... latinae antehieronymianae fasc. I II 1860.

2) E. Ranke, Par palimpsestorum Wirceburgensium 1871.

sind. Doch besonders wichtig ist, daß auch der altlateinische Prophetentext, den Hieronymus seinem Kommentar zugrunde gelegt hat und der von Ranke den Würzburger und Weingarter Fragmenten parallel gedruckt ist, unverkennbar auf einen mit der Gruppe Bא I und namentlich mit I nächst verwandten griechischen Text zurückgeht[1]. Wie überall in den Propheten, so hat auch für die Vetus Latina das Zwölferbuch den Ausgangspunkt und die Hauptgrundlage zu bilden, dem weiterhin Jesaia zur Seite tritt. Bei Jeremia und Hesekiel gilt nach meinen Beobachtungen dasselbe wie im griechischen Text. Auch in der Latina nämlich ist hier eine Bearbeitung erfolgt, und zwar hat fraglos Luzian seinen Einfluß auch in dies Übersetzungsgebiet ausgedehnt. In dieser Skizze aber soll die Geschichte der Überarbeitung nicht verfolgt werden, sondern es gilt, auf die mit I nahe verwandte älteste Textgestalt der Vetus latina aufmerksam zu machen.

Am wenigsten deutlich zeigen die Weingarter Fragmente (Wng) die Zugehörigkeit zu Bא I; auch sind sie reich an Willkürlichkeiten und kleinen Lücken. Doch sollen sie hier mit besprochen werden. Dabei ist neben dem Verhältnis zur Septuaginta das zum Prophetentexte von Hieronymus = H mit berücksichtigt. Man vergleiche Hos. 13,13 propter quod + nunc Q^{a} H cf. 𝔐 × cet. — 14,1 om αυτοι Q^{a} I III H 𝔐 × cet. — Am. 6,2 descendite om εκειϑεν = Q I (II) H × 𝔐 cet. — 6,3 optastis = ευχομενοι AQ* (מנדרים) × ερχομενοι BQ^{a} I^{sil} II^{sil} H 𝔐. — Mi. 1,14 in nihil facti sunt = B I Q^{mg} cf. H × AQ II. — 4,5 om κυριου = A 106 × cet. H 𝔐. — 4,10 om και εγγιζε A I H 𝔐. — 5,2 numquid minima es = I II III cf. H nequaquam minima es. — 5,5 Assyrius AQ II H × B I. — 5,10 equos + tuos AQ I II III H 𝔐 × B. — 6,1 quae Dominus dixit QV I II H 𝔐 cf. A × B. — 7,19 pr. ipse + revertetur AQ II III Iren. Aug. × B I H 𝔐. — 7,20 dabis V (II) III 𝔐 × cet. H. — Jo. 1,6 pr. sicut + catuli leonis I III H × cet. 𝔐. — 4,4 υμεις + και AQ^{a} I cf. III H × cet. — 4,16 comfortabit + Dominus Q II III × Bא A I H 𝔐. — Jon. 2,6 animam om meam = BאAQ* 𝔐 × $Q^{a\,vid}$ V I II III H. — 2,7 corruptio

1) Die Sammlungen aus den Kirchenvätern von Sabatier, Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae II sind in dieser Skizze nicht berücksichtigt.

vitae meae = Bℵ × AQV I II III H 𝔐. — 2,7 + ad te ℵ$^{c.c}$V I II III H × BℵAQ 𝔐. — 2,10 salvatori meo domino cf. Bℵ × AQV I II. — 3,5 a maiore . . . ad minorem = Bℵ I H × AQ II. — 3,7 dicens = BℵAQ II × I III H. —

In diesen 22 Beispielen stimmen die Fragmente 11 mal mit I überein. Von diesen 11 Fällen haben als Originallesarten wegen ihrer Selbständigkeit gegen 𝔐 zu gelten Am. 6,2 (Q I II). Mi. 1,14 (B I Q^{mg}). 5,2 (I II III). 6,1 Jo. 1,6. 4,4 (AQ^{a} I). 2,7 (ℵ$^{c.c}$V I II III). Vielleicht auch Hos. 14,1. Mi. 4,10 (A I 𝔐). 5,10 (AQ I II III 𝔐). Jon. 3,5 (Bℵ I). In den Fällen, wo die Fragmente gegen I stehen, ist ihr Text original wohl Hos. 13,13 (Q^{a} νυν = עת[ה]). — Am. 6,3 (AQ*). 4,5 (A 106). 5,5 (AQ II). 7,19 (AQ II). Jo. 4,16 (Q II III). Jon. 2,6 (BℵAQ). 2,7 (Bℵ). 2,10 (cf. Bℵ). 3,7 (BℵAQ II). Hier ist nämlich I zwar zum Teil selbständige Variante wie etwa Hos. 13,13. Am. 6,3. Jo. 4,16. Jon. 2,6. 7. 10 (Bℵ), zum Teil aber allem Anschein nach hexaplarisch, teils mit B zusammen wie Hos. 13,13? Am. 6,3. Mi. 5,5. 7,19, teils allein wie Jon. 3,7. Ob die Verbindung Wng + I in den genannten Beispielen gelegentlich für hexaplarisch, also sekundär zu halten ist wie etwa Hos. 14,1. Mi. 4,10, wage ich nicht zu entscheiden. Da I selbst ein hexaplarischer Text ist, so wäre es wohl möglich; doch ein zwingender Grund scheint mir nicht zu bestehen. Man darf also wohl sagen, daß sich das griechische Original von Wng hauptsächlich zur Gruppe Bℵ I und hier wieder zu I hinüberneigt, und zwar in der vorhexaplarischen Gestalt des Typus I. Mit dem Archetyp von I, der bereits als hexaplarisch zu gelten hat, war es also nicht identisch, aber doch verhältnismäßig nahe verwandt. Daneben hat es zu II häufige Beziehungen mit echten Lesarten, was man bei der nahen Verwandtschaft von I und II leicht versteht.

Die Würzburger Fragmente (= Wz) bieten Hos. 1,7 om ουδε εν αρμ. = B H 𝔐 × AQ I (II). — 2,3 ut desertum cf. H = AQ I II × B. — 2,6 vias + eius [H illius] = AQV I II III 𝔐 × B. — 4,14 qui non intellegebatur cf. H = I V (οι ο'). — 5,6 om γαρ H = I × cet. — 5,13 liberare H = I V cf. II III (οι ο'). — 5,14 non erit H cet × I. — 6,7 quam = B × AQ I II H. — Jon. 4,10 laborasti + in eam = εις αυτην ℵ$^{c.b}$Q^{a} cf. Bℵ*AQ* II om I H. — 4,11 om εν αυτη H cet. × I Q^{mg}. — Jes. 29,1 manducate + manducabitis cf. H Bℵ I

× AQ II. — 29,3 circum te cf. H = περι σε 1° B ℵ AQ × I II. 29,5 om το πληρωμα των καταδυν. σε = ℵ AQΓ I II × B H 𝔐 (σ' ϑ'). — 29,7 in somniis = BQ^mg × ℵ QΓ I II cf. A H. — om νυκτος ℵ AQΓ I II × B H (α'). — 29,7 hierusalem = I III Q^mg × Ισραηλ ℵ AQ II × Αριηλ B H 𝔐 (οι γ'). — 29,8 om αυτων = B × ℵ AQΓ I II H. — 29,13 om εν τῳ στοματι αυτου και εν = ℵ AQ I II × B H (οι γ'). — 29,17 om το ορος το 2° ℵ B III H 𝔐 × ℵ^c.b AQ I II.

Hier ist zwar nicht überall, aber doch in hervorragenden Fällen eine Verwandtschaft der Würzburger Fragmente mit der Gruppe B ℵ I ersichtlich, zu der ja auch die Vorlagen von ℵ^c.b und Q^a Q^mg eine nahe Beziehung haben. Man vergleiche besonders Hos. 4,14 I V. 5,6 I. 5,13 I V II III. 6,7 B. — Jon. 4,10 ℵ^c.b Q^a. — Jes. 29,1 B ℵ I. 29,7 B Q^mg. 29,7 I III Q^mg. Wir haben hier sehr eigenartige Lesarten, die nicht auf Correktur nach 𝔐 oder den Hexapla beruhen, sondern eine Urverwandtschaft ausdrücken. Und zwar ist gleichfalls deutlich, daß aus der Gruppe B ℵ I das Element I der Würzburger Latina besonders nahe steht. Damit ist keineswegs gesagt, daß der Archetyp I die Vorlage des lateinischen Übersetzers selbst abgab. Aber sehr nahe verwandt müssen die beiden Exemplare gewesen sein. Weiter entfernt ist B von der Würzburger Latina, so daß hier schwerlich eine direkte Abhängigkeit vorliegt. Indessen ist doch auch zu B eine echte und ursprüngliche Verwandtschaft anzunehmen, wofür etwa Hos. 1,7. 6,7. Jes. 29,7 (καϑ υπνους). 8 (om αυτων) zu sprechen scheint. In diesen Fällen könnten Latina und B selbständige Lesarten der Gruppe B ℵ I erhalten haben, und man braucht nicht notwendig hexaplarische Bearbeitung anzunehmen. In andern wieder ist charakteristisch, daß B im Unterschied von Latina, I und ℵ stark hexaplarisch bearbeitet ist, wie z. B. Jes. 29,5. 7 (νυκτος — Αριηλ). 13 zeigt. Unser Urteil, daß B auf einer guten Grundlage eine sekundäre Sonderentwicklung durchgemacht hat, bewährt sich auch hier. Im ganzen darf man sagen, daß die Würzburger Latina ein wertvoller Zeuge der Gruppe B ℵ I im Abendlande ist und daß namentlich zu I eine innige Beziehung vorliegt. Bisweilen werden die betreffenden Lesarten durch Q^mg ausdrücklich der origenistischen Septuaginta zugeschrieben (Hos. 4,14. 5,13), ohne daß man sagen kann,

sie sei die Mutter auch der Würzburger Latina. Deren Archetyp hat dann im Laufe der Entwicklung manche Einflüsse erfahren, die wir nicht weiter untersuchen wollen.

Zum Schluß werfen wir einen Blick auf den Prophetentext, den Hieronymus seinen Kommentaren zugrunde legte. Man weiß nicht genau, ob er wie andre Bücher so auch den Prophetentext nach der hexaplarischen Septuaginta revidierte[1]. Da muß es jedenfalls interessant sein zu sehen, wie auch seine Latina eine recht nahe Verwandtschaft mit Gruppe I zeigt, in der wir ja den reinsten Zeugen des origenistischen Septuagintatextes vermuteten. Um seinen lateinischen Text zu erkennen, dürfen wir Rankes Paralleldrucke daraus zu den Weingarter und Würzburger Fragmenten benutzen. Hier finden wir nun aus der erstgenannten Fragmentenreihe als Textparallele bei Hieronymus Hos. 13,13 H = Wng Q^a. — 14,1 H = Wng I III Q^a 𝔐. — Am. 6,2 H = Wng Q I (II). — 6,3 H = BQ^a I^{sil} II^{sil} 𝔐 gegen Wng AQ. — Mi. 1,14 H frustra fuerunt cf. Wng B I Q^{mg} gegen AQ II. — 4,5 H = BQ I II 𝔐 gegen Wng A 106. — 4,10 H = Wng A I 𝔐. — 5,2 H nequaquam minima es = Wng I II III. — 5,5 H = Wng AQ II. — 5,10 H = Wng AQ I II III. — 6,1 H = Wng QV I II 𝔐. — 7,19 H = B I 𝔐 gegen Wng AQ II III. — 7,20 H dabit = BAQ I gegen Wng V (II) III 𝔐. — Jo. 1,6 H ut catuli l. = Wng I III. — 4,4 H = AQ^a I cf. III. — 4,16 H om dominus = BℵA 𝔐 gegen Wng Q II III. — Jon. 2,6 H + meam = Q^aV I II III 𝔐 gegen Wng Bℵ AQ* 𝔐. — 2,7 H de corruptione vita = AQV I II III 𝔐 gegen Wng Bℵ. — 2,7 H = Wng $ℵ^{c.\,c}$V I II III. — 2,10 H salutare Domine cf. V (I) II III gegen Wng Bℵ. — 3,5 H = Wng Bℵ I. — In den Würzburger Fragmenten (Wz) steht Hos. 1,7 H = Wz B 𝔐. — 2,3 H = Wz AQ I II. — 2,6 H + illius = Wz (+ eius) AQV I II III 𝔐. — 4,14 H non intelligens = Wz (non intelligebatur) V I (οι ο'). — 5,6 H = Wz I. — 5,13 H = Wz V I II III (οι ο'). — 5,14 H = Wz cet. gegen I. — 6,7 H = AQ I II gegen Wz B. — Jon. 4,10 H om in eam = I gegen Wz cet. — 4,11 H = Wz cet. gegen I Q^{mg}. — Jes. 29,1 H comedite comedetis cf. Wz = Bℵ I. — 29,3 H in

---

1) Zöckler, Hieronymus S. 182; G. Grützmacher, Hieronymus II S. 94. 95f. entscheiden sich für solche Revision.

circuitu tuo = Wz (circum te) Bא AQ gegen I II. — 29,5 H = B 𝔐 (σ' ϑ') gegen Wz אAQ I II. — 29,7 H somnium = A ενυπνιον gegen Wz AQ^mg gegen אQ I II. — 29,7 H + nocte = B (α') gegen Wz cet. — 29,7 H Ariel = B 𝔐 (οι γ') gegen Wz cet. — 29,8 H + eorum = אAQΓ I II gegen Wz B. — 29,13 H = B (οι γ') gegen Wz cet. — 29,17 H = Wz Bא III 𝔐. Zu diesen Beispielen füge ich nun noch einige, in denen Hieronymus im Unterschied zu den beiden Fragmenten mit I charakteristisch zusammensteht. Aus den Weingarter Parallelen nenne ich Hos. 13,15 H super eos = Q^a 91. 130. 311. — Am. 6,8 H + dicit Dominus deus virtutum = I III. — Mi. 1,11 H Sennan = Σενναν 62. 147 cf. Σαινναν I Q^a. — Mi. 1,13 H om αυτη = I. Aus den Würzburger Parallelen Hos. 1,3 H debelaim = I Δεβηλαειμ. — Jes. 29,15 H profundum consilium = I βαϑειαν. — 45,20 H om tamquam = B I. — 45,21 H annuntiant = A I αναγγελλουσιν. — 45,21 H Dominus deus = I. — Wenn man diese ganze Liste herunterliest, so wird die eigentümliche Stellung von Hieronymus Text ziemlich deutlich. Im großen und ganzen steht er dem der Weingarter und Würzburger Fragmente sehr nahe. Sehr auffallend aber ist, daß H sich viel öfter als beide Fragmente mit I berührt, indem er gerade auch dann, wenn er sich von ihnen unterscheidet, mit I zusammensteht. Aus der Fülle der Beispiele des Zwölferbuchs, die oben angeführt sind, steht H nur an folgenden Stellen gegen I: Hos. 5,14, wo εστιν I wohl fehlerhaft ist; — 13,13, wo aber Q^a, eine mit I verwandte Vorlage, zu H tritt; — Mi. 5,4, wo Ασσουρ in B I sekundäre Correktur ist, um den hebräischen Namen wieder herzustellen; — Jon. 4,11, wo H das durch Q^mg gut bezeugte εν αυτη I vermissen läßt. Im Zwölferbuch ist also die Verwandtschaft zwischen H und I auffallend groß, und man darf hier eine sehr enge Verwandtschaft zwischen beiden annehmen. Etwas anders stellt sich die Sache in den Jesaiastellen. Hier weist H ziemlich oft Unterschiede von I auf. Sieht man näher zu, so zeigt sich in H an mehreren dieser Stellen, nämlich Jes. 29,5. 29,7 (nocte). 29,7 (Ariel). 29,13 ausgesprochen hexaplarische Correktur. Der unkorrigierte Text wird also mit I viel mehr Übereinstimmung gezeigt haben, wenn auch einige Unterschiede bleiben mögen. Das Wichtigste ist, daß H und I nicht etwa nur bei

geläufigen, sondern auch bei seltenen Lesarten auffallend oft zusammenstehen. Daraus darf ohne Gewalt erschlossen werden, daß die griechischen Vorlagen von H und I Zwillinge sind. Wenn wir nun bedenken, daß I mit der origenistischen Septuaginta nächst verwandt ist, deren Herrschaftsgebiet zu Hieronymus Zeit Palästina war, und daß Hieronymus seine Kommentare in Palästina schrieb, so ist es sehr wahrscheinlich, daß sein lateinischer Prophetentext aus einer palästinischen, d. h. hexaplarischen Septuaginta geflossen ist. Schwerlich hat er ihn selbst übersetzt, aber wahrscheinlich im Jesaia selbst nach hexaplarischen Lesarten korrigiert. Dann hätten wir also mindestens in seinem Zwölferbuch und in Jesaia doch die Spuren seiner Revisionstätigkeit nach der Septuaginta. Die Hauptsache aber bleibt, daß in diesen Büchern H und I sich eng berühren.

Corssen[1] hat angenommen, daß Wng und Wz auf ein gemeinschaftliches Original zurückgehen, obwohl er ein Medium annehmen muß, um die Unterschiede zu erklären. Hier soll auf diese Streitfrage, die sehr minutiös ist, nicht eingegangen werden. Das Eine ist sicher, daß beide Fragmente im Zwölferbuch mit I verwandt sind. Der Einfluß der Gruppe I hat sich also weit in die abendländische Welt verbreitet. Am breitesten aber deckt sich I mit der Latina in Hieronymus Kommentarwerk zum Zwölferbuch. Hier ist unmöglich der Zufall wirksam, sondern die topographischen Verhältnisse führen darauf, daß die origenistische Septuaginta, die ja bekanntlich in Cäsarea lag, die Mutter sowohl von I als von der Latina des Hieronymus ist. Im Jeremia und Hesekielkommentar scheint auch bei Hieronymus der hexaplarische und luzianische Einfluß immer stärker zu werden. Doch mag es hier genügen, auf den Charakter des Grundbestandes dieser Latina aufmerksam zu werden. Die Geschichte der lateinischen Revisionsarbeit hat von da aus ihren Ausgang zu nehmen.

Wir wissen, daß Hieronymus sich nicht begnügte, die Latina nach den Hexapla zu revidieren, sondern daß er in Palästina zu dem großartigen Plane weiterging, das Alte Testament neu aus dem Hebräischen zu übersetzen. In gewissem

1) P. Corssen. Zwei neue Fragmente der Weingartener Prophetenhandschrift S. 18 cf. S. 27.

Sinne war das ein Parallelwerk zu dem großen griechischen Revisionswerk Luzians, das hundert Jahre früher entstand. Beide Männer haben sich mit den Hexapla eingehend beschäftigt, beide haben Hebräisch gelernt und nach dem Grundtext zu arbeiten gesucht. Aber Luzians Werk war doch keine ganz neue Übersetzung, sondern nur eine möglichst durchgreifende Bearbeitung der Septuaginta nach dem hebräischen Texte. Hieronymus ist ihm überlegen, indem er ein ganz neues Werk schuf. Und seine Mühe ist ihm von der katholischen Kirche reich belohnt worden.

Zusammenfassung.

Wenn auch zu einer umfassenden Textgeschichte der Septuaginta die in diesen Studien ausgeführten Beobachtungen nicht einmal für das Gebiet des Prophetentextes ausreichen, so erlaubt doch ihre Zusammenfassung in einem Überblick einige Einsicht in den Entwicklungsgang dieses merkwürdigen Buches. Und so sollen zum Schluß die Hauptpunkte noch einmal hervorgehoben werden.

Wie der Pentateuch, so ist auch die Prophetensammlung der Septuaginta als ein Werk der alexandrinischen Judenschaft anzusehen; auch hier hat der Auszug aus Ägypten stattgefunden. Während aber der Pentateuch mit leidlicher Sorgfalt gearbeitet ist, was jedenfalls mit seiner Bedeutung für das praktische Leben der Religion zusammenhängt, steht es mit den Prophetenbüchern anders. Hier blieb der hebräische Text auf weiten Gebieten, besonders im Jesaiabuche, ganz unverstanden, und ein Grieche hätte wenig Freude am Griechisch dieser Übersetzung gehabt. In dieser Unvollkommenheit lag ein gewichtiges Motiv für spätere Generationen, den Prophetentext nachträglich zu verbessern. Noch schwerer wog, um ihn allmählich umzugestalten, sein Verhältnis zum masoretischen Texte. Die Distanz war hier viel größer als etwa in Pentateuch, wie alle Haupthandschriften, obwohl keine den unversehrten Urtext mehr bietet, noch jetzt beweisen. Nun aber führte die kanonische Entwicklung sowohl im Judentum als im Christentum zu dem Versuche, die Distanz zwischen dem kanonisch gewordenen masoretischen Text und der Septuaginta immer mehr auszugleichen. Wann diese Entwicklung begonnen hat, kann mit Hilfe der vorliegenden Arbeit nicht entschieden werden. Die mehrfach erkennbare Verwandtschaft neutestamentlicher Zitate

mit Textformen, wie sie Theodotions Übersetzung bringt, deutet darauf hin, daß diese Übersetzung als Abschluß einer längeren Entwicklung zu gelten hat, deren Anfänge schon im neutestamentlichen Zeitalter vorliegen. Doch hätte diese Entwicklung nicht zu einer Revision, sondern zu einem vollständigen Seitenprodukt der Septuaginta hingeführt. Daß aber auch die Septuaginta selbst schon lange vor Origenes nach dem masoretischen Texte korrigiert zu werden begann, beweist Justins Kampf gegen diese Correkturen. Sie sind im Zeitalter Bar Kochbas in voller Blüte. Das erklärt sich leicht einmal aus der wohl damals erfolgten Kanonisierung unsers masoretischen Textes und zweitens aus dem Gegensatz zwischen Juden und Christen, besonders in der messianischen Frage. Die Juden suchten damals den Christen, die des Hebräischen immer unmächtiger wurden und als Bewohner der griechischen Welt immer mehr vom Septuagintatext abhängig wurden, den Boden unter den Füßen zu nehmen, indem sie den griechischen Text bald mit Recht, bald mit Unrecht für falsch erklärten. Doch der entscheidende Anstoß zu einer Revision der Septuaginta ging nicht von den Juden aus, sondern von den Christen selbst. Diese erkannten nach und nach die kanonische Bedeutung des hebräischen Textes an und sahen sich teils aus praktischem Interesse im Kampfe mit den Juden, teils aus wissenschaftlichen Gründen veranlaßt, ihre Bibel, die Septuaginta, mit dem masoretischen Texte durchgehend zu vergleichen und danach zu ändern. Das grundlegende Werk für diese Entwicklung schuf bekanntlich Origenes mit seinen Hexapla. Die ihm vorliegende Grundgestalt des Septuagintatextes verglich er am hebräischen Texte nach Wert und Umfang. Er korrigierte vielfach die Übersetzung nach Aquila, Symmachus oder Theodotion und bezeichnete außerdem das Plus ihres Umfangs durch den Obelus, das Minus durch den Asteriscus. Während der Wegfall der Obeli in den Abschriften der hexaplarischen Septuaginta leichter zu verschmerzen ist, hat der der Asterisci vor allem mit zu der mächtigen Verwirrung beigetragen, in die der Septuagintatext nunmehr durch Vermischung mit andern Versionen geriet.

Im Gefolge von Origenes schuf etwa fünfzig Jahre später Luzian von Antiochien eine noch viel umfassendere Revision der Septuaginta nach dem masoretischen Text. Nicht nur daß er die hexaplarische Septuaginta stark verwertete, er

machte vielmehr von den hexaplarischen Paralleltexten, insonderheit von Theodotion, einen so umfassenden Gebrauch, daß er mit dieser Hilfe den Inhalt und Umfang der Septuaginta annähernd auf das Maß des masoretischen Textes brachte, was Origenes aller Wahrscheinlichkeit nach nur in noch recht unvollkommener Gestalt unternommen hatte. Luzian zog aber auch den hebräischen Text selbst zu Rate, dessen Verständnis er sich nach der ausdrücklichen Überlieferung angeeignet hatte. Endlich aber unternahm er eine durchgreifende Verbesserung der Sprachgestalt der griechischen Bibel. Er war ein Schüler des Klassizismus und verwandelte den Jargon der ursprünglichen Sprache in richtiges Griechisch. Damit tat er der werdenden Großkirche Ostroms einen gewaltigen Dienst; denn sie mochte auf die Dauer einer Bibel nicht mehr entraten, die alle diese Vorzüge der Sprache und der Gedankengleichheit mit dem hebräischen Texte aufwies, und so bildet die luzianische Revision die Grundlage des textus receptus im byzantinischen Reiche. Nicht so durchsichtig wie Luzians Werk ist bis auf den heutigen Tag das von Hesychius. Wenn der Codex Vaticanus wirklich der Hauptzeuge der hesychischen Revision ist, dann scheinen zwei Züge in ihr hervorzutreten. Erstens wurde sie unternommen mit Berücksichtigung der Hexapla; denn sie zeigt weithin hexaplarischen Einfluß. Zweitens aber scheint der Umfang der hesychischen Septuaginta die Kürzen der Urseptuaginta gegenüber dem masoretischen Text zu bewahren. Zu einer weiteren Schilderung Hesychs reichen die bisher beigebrachten Mittel noch nicht aus. Als Hieronymus schrieb, hatten sich die drei erwähnten Hauptrezensionen, die auf Origenes, Luzian und Hesych zurückgingen, bereits jede ihren festen Kreis erobert, Origenes in Palästina, Luzian von Antiochia bis Constantinopel und Hesych in Alexandrien und Ägypten. Doch kann kein Zweifel sein, daß sich in der späteren Zeit ihre Kreise mannigfach durcheinander schoben.

Die Geschichte der Septuaginta ist also eine Bewegung ihres Textes aus dem Maximum zum Minimum der Distanz vom masoretischen Texte. Doch ist mit dieser Hauptentwicklung, die von äußeren Einwirkungen abhängig war, die Vielgestaltigkeit der Handschriften noch nicht vollständig erklärt. Vielmehr geht ihr zur Seite eine innere Entwicklung des echten Textes in mehrere Typen, deren Entstehungsgründe

vielleicht nie vollständig und jedenfalls nicht mit Hilfe der vorgelegten Textproben erkennbar sind. Hier soll nur die Tatsache selbst hingestellt werden. Und zwar haben wir gefunden, daß aus der hypothetischen Urgestalt des Prophetentextes der Septuaginta, die sich mit der Formel B‏א‏V I + AQ II ausdrücken läßt, zwei Typen B‏א‏V I und AQ II hervorgegangen sind, die eine verhältnismäßig große Selbständigkeit gegeneinander haben. Unter ihren beiderseitigen Elementen scheinen sich wieder größere und geringere Verwandtschaftsgrade zu finden. So hängen in der Gruppe B‏א‏V I die Elemente V + I und vielleicht auch B + ‏א‏ besonders innig zusammen, wobei sich die Vettern I und ‏א‏ wieder am nächsten stehen. In der Gruppe AQ II bilden die Elemente A + II unzweifelhaft eine engere Einheit gegenüber Q. Die Handschrift Q hat wahrscheinlich eine recht verschlungene Entstehungsgeschichte, und ihr Verhältnis zu den anderen Haupthandschriften ist nicht ganz leicht erschöpfend zu bestimmen. Aus den beiden Hauptgruppen der prophetischen Septuaginta berühren sich am meisten die Elemente I und II in ihren besten Vertretern. Darum sind auch diese Teileinheiten meist zusammengeworfen worden. Es ist zu beklagen, daß wir die unzialischen Archetypen von I und II nicht mehr haben, sondern auf die Generation der Minuskeln angewiesen sind, um die Stammeltern zu erschließen. Sonst würde die Verwandtschaft von I und II wahrscheinlich noch mehr hervorleuchten, als jetzt geschieht. Jedenfalls haben wir der Vermutung Raum gegeben, daß die Urgestalt von I und II die Urgestalt der prophetischen Septuaginta am treusten wiederspiegeln würde. Während I und II die verhältnismäßig größte Annäherung der beiden Haupttypen aneinander und an die Urgestalt der Septuaginta aufweisen, befinden sich die Elemente B und A in der verhältnismäßig größten Entfernung voneinander. Freilich ist es vorläufig schwer, dies Urteil von der gegenwärtigen Gestalt auf die unversehrten Grundschriften B* und A* auszudehnen. Denn die Grundschrift B* von ihrer vermutlich hesychischen Bearbeitung loszulösen, ist noch nicht unternommen worden. Und auch bei A sind ja eigentümliche Schwierigkeiten vorhanden, um die Grundschrift A* von christlichen, hexaplarischen und luzianischen Zusätzen zu entfernen, weil alle diese Zusätze meist nur sporadisch und selten, wie bei Hesekiel, methodisch

erfolgt sind. Hier tut sich also ein neues Arbeitsfeld auf. Die luzianische Gruppe III endlich ist ein so verwickeltes Gebilde, daß man sie in ihrer jetzigen Gestalt den Haupttypen der echten Septuaginta nicht mehr gut eingliedern kann. Beruht doch ihr ganzes Wesen in einer systematischen Rezension. Will man trotzdem ihre echte Grundlage unterbringen, so gehört sie, wie gesagt, am ehesten zu BאV I und besonders zu I.

Alle diese Bemerkungen über das Verwandtschaftsverhältnis der besprochenen Typen und ihrer Vertreter gelten aber nur von ihrer Urgestalt, wie sie von der Rezensionsarbeit noch unversehrt zu denken ist. In ihrer gegenwärtigen Form gibt es keine einzige Handschrift, die nicht irgendwelche Spuren sekundärer Bearbeitung an sich trüge. In dem Typus BאV I ist die hexaplarische Bearbeitung am reinsten bei Gruppe I vorhanden. Wir haben gesehen, daß alle Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß wir in I eine Textform vor uns haben, deren echtes Septuagintagut dem von Origenes in den Hexapla zugrunde gelegten Septuagintatext von allen am nächsten kommt, ferner aber auch, daß sich der Umfang der in I vorliegenden hexaplarischen Bearbeitung mit der von Origenes in seiner Septuagintakolumne vorgenommenen nahezu deckt. Der Beweis dafür ruht vor allem auf den Marginalien des Marchalianus, die uns einen Einblick in viele Lesarten der hexaplarischen Septuaginta erlauben. Doch hat die hexaplarische Arbeit auch die andern Handschriften ergriffen; ohne die Hexapla ist weder B noch א noch V erklärlich. Und auch in die Hauptgruppe AQ II hat sie hinübergespielt. Allerdings in größerem Umfange nur im Hesekiel und etwa im Jeremia, während wir im Zwölferbuch und im Jesaia hier wesentlich vorhexaplarischen Text haben. Neben der hexaplarischen steht nun die luzianische Bearbeitung. Während sie im Typus BאV I in größerem Umfange nur auf V eingewirkt hat, sind ihre Spuren in AQ II zahlreicher. Am wenigsten gilt das von A, obwohl sie auch hier erkennbar sind, in viel weiterem Umfange von Q und II, wo besonders Jeremia und Hesekiel luzianisch gefärbt sind. An einzelnen Minuskeln der Gruppe II kann man dann sehen, wie im Laufe der Zeit der luzianische Einfluß immer stärker zu werden beginnt. Im großen und ganzen hat Luzian über Origenes den Sieg davongetragen.

In B schließlich darf nach Rahlfs die hesychische Rezension vermutet werden. Wo sie etwa sonst noch vorhanden ist, bedürfte einer Untersuchung, die sich nach Rahlfs Vorgange wohl vor allem auf die ägyptischen Volksbibeln zu richten hätte.

Wie die älteste Septuaginta aus Ägypten stammt, so scheint unter den besprochenen zwei Haupttypen der in BℵV I enthaltene auf ägyptischem Boden entwickelt worden zu sein. Dafür spricht vor allem, daß B nach Kanon und Text eine enge Beziehung zu Ägypten hat, und, wenn hesychisch, dann auch darum für die ägyptische Provinz in Anspruch zu nehmen ist. Ferner lernen wir bei Clemens eine starke Berührung mit I kennen, und weiter deutet der Umstand, daß der Ägypter Origenes einen mit I so nahe verwandten Text in seine Hexapla aufnahm, wiederum auf Wirksamkeit von I in ägyptischem Umkreis. Und auch die Heimat von ℵ scheint mindestens nicht weit von der Grenze Ägyptens zu liegen, wie ja der Sinai immer eine geschichtliche Beziehung zu diesem Lande gehabt hat. Doch von dem ägyptischen Ursprungsort hat sich der Typus BℵV I weithin in die Mittelmeerwelt verbreitet. Durch seine Vertretung in den Hexapla mußte er in Palästina großen Einfluß gewinnen. Justins Zitate, die mit ℵ im Jesaia so oft verwandt sind, führen auf sein Vorhandensein in Palästina oder gar in Rom. Der Codex Venetus und viele Abkömmlinge des Archetyps I besonders in den Catenen beweisen, daß der Typus in die Balkanhalbinsel eindrang, von wo er seinen Weg gegen Ende des Mittelalters nach Italien nahm. Und sehr merkwürdig ist schließlich, daß er durch die Übersetzung einer I sehr nahe stehenden Handschrift oder Handschriftengruppe ins Lateinische auch das Gebiet der Vetus Latina auf weite Strecken in Besitz nahm. So lassen sich seine Spuren eigentlich in der ganzen Mittelmeerwelt nachweisen.

Der zweite Haupttypus AQ II begegnet uns zuerst im ersten christlichen Jahrhundert. Welche Motive ihn neben BℵV I haben als gesondert entstehen lassen, darüber wage ich keine Vermutung auszusprechen. Die Ablösung könnte noch in Ägypten selbst erfolgt sein. Die Tatsache, daß die vermutlich ägyptische Gruppe I besonders mit II zusammenhängt, daß das Zwölferbuch Cyrills von Alexandrien mit II eng verwandt ist und daß Q allgemein auf Ägypten zurückgeführt

wird, spricht mindestens dafür, daß der Typus AQ II in Ägypten bekannt war. Doch als sein Hauptgebiet müssen wir Syrien ansehen. Das legen namentlich die neutestamentlichen Zitate nahe, deren Verwandtschaft mit AQ II wir kennen gelernt haben. Und zwar nicht nur Palästina, wo Matthäus schrieb, sondern auch Antiochia bis nach Kleinasien hin war seine Verbreitungsfläche, was wir aus den paulinischen Schriften erschließen dürfen. In Syrien ist wohl auch der Codex Alexandrinus, der Hauptzeuge dieses Typus, letztlich zu Haus. Denn ein Beweis dafür, daß er in Ägypten geschrieben wurde, fehlt, und dagegen sprechen manche Anzeichen für seine Ausbreitung auf syrischem Gebiet. Zwar Palästina ist dann schwerlich sein Entstehungsort. Denn hier herrschte ja nach Hieronymus die origenistische Rezension, also die hexaplarische Septuaginta, von der A so weit wie kein andrer Zeuge des Prophetentextes entfernt ist. Wohl aber läßt sich Antiochia und Nordsyrien als seine Heimat denken. Denn er war, wie wir sahen, den Einflüssen der luzianischen Rezension ausgesetzt, die sich seiner aber nicht methodisch, sondern nur zufällig bemächtigten. Das erklärt sich gut, wenn er räumlich im Umkreis Luzians lag. Außerdem scheint eine gewisse Verwandtschaft zwischen A und der Peschitto vorzuliegen, die auf eine Revision der Peschitto nach einem A sehr nahestehenden Texte hinweisen könnte. Doch kann hier nur eine umfassende Untersuchung weiterbringen. Wie aber A durch seine luzianische Schattierung auf Nordsyrien hinweist, so sind auch gerade zu II gehörende Handschriften häufig luzianisch übermalt, wie 90. 106. 198. 233. [62. 147]. Zwar ist unsicher, wie weit diese Übermalung schon auf ihren Archetyp zurückgeht; doch verdient sie immerhin Erwähnung. Zu einer umfassenden Untersuchung der Ausbreitung von AQ II müßten aber die syrischen Kirchenväter herangezogen werden, und zwar unter steter Rücksicht auf die Möglichkeit, daß sie rein luzianische Texte bieten, wie dies namentlich für Chrysostomus und Theodoret angenommen worden ist. Die fortwährende Berührung mit Luzian auf nordsyrischem Gebiet macht daher die Untersuchung der Verbreitung von AQ II auf diesem Gebiete wahrscheinlich nicht leicht. Ob außerhalb Ägyptens und Syriens die Gruppe AQ II verbreitet war, soll hier nicht untersucht werden. Zur Entscheidung kommt namentlich ihr Verhältnis zu den Übersetzungen in die

Volkssprachen in Betracht. Einen Teil des Herrschaftsgebiets der byzantinisch-antiochenischen Kirche hat jedenfalls neben AQ II Luzian erobert, wenn im Gotischen, Slavischen und Armenischen sein Einfluß aufgewiesen werden kann.

Die Geschichte eines Textes gibt immer Maßstäbe ab für die Methode, nach welcher er immer vollständiger und umfassender untersucht werden muß. Aus den vorgelegten Prophetenstudien scheint zu diesem Zwecke folgendes hervorzugehen. Unsre Textkritik wird auch ferner zu beachten haben, daß wir zwei Haupttypen gleichwertigen, echten Septuagintatextes in Rechnung stellen müssen, deren ursächliches Verhältnis zueinander noch der Aufklärung harrt. Ihr einstiger Wirkungskreis wird sich nach der ältesten nachweisbaren Heimat ihrer Handschriften, vor allem aber aus den Zitaten bei kirchlichen Schriftstellern und aus Übersetzungen in Volkssprachen bestimmen, ein Prinzip, das Lagarde längst ausgesprochen und sein Schüler Rahlfs mit großer Gelehrsamkeit weiter verwertet hat. Neben diesen Haupttypen steht aber die Geschichte einer sehr verwickelten Revisionsarbeit, die dem Hauptzweck diente, Septuaginta und masoretischen Text sich möglichst anzunähern. Die Hauptstadien in diesem Prozeß sind durch die Namen Origenes, Luzian und Hesych bezeichnet, worauf uns Hieronymus hinführt. Die Arbeit dieser Männer nach Grundsatz und Umfang an den Handschriften zu studieren, wird auch in Zukunft eine Hauptaufgabe der Septuagintakritik bleiben. Von den Propheten muß die Untersuchung auf unbequemere und dornenvollere Gebiete ausgedehnt werden. Der Wechsel der Handschriften in Unzialen und Minuskeln wird hier manche Schwierigkeiten, aber auch manche neue Aussichten eröffnen. So dürfen die an den Prophetentexten gefundenen Maßstäbe als Hilfsmittel genommen werden, um auch die Erkenntnis der übrigen Textgebiete des Alten Testaments zu erschließen.

Druckfehler.

Seite 49 Zeile 20 von oben lies: ergeben statt vergeben.

Seite 50 Zeile 16 von unten lies: א mit B gegen AQ statt א mit B[Q] gegen A.

Seite 73 Zeile 6 von unten lies: אפרת[ה] statt אמרת[ה].

Inhalt.

DIE NACHTGESICHTE DES SACHARJA

STUDIEN ZUR SACHARJAPROPHETIE
UND
ZUR JÜDISCHEN GESCHICHTE
IM ERSTEN NACHEXILISCHEN JAHRHUNDERT

VON

D. J. W. ROTHSTEIN
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT HALLE



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1910

BEITRÄGE

ZUR

WISSENSCHAFT VOM ALTEN TESTAMENT

HERAUSGEGEBEN

VON

RUDOLF KITTEL

HEFT 8

Vorwort.

Nur ein kurzes Wort schicke ich der folgenden Arbeit voraus. Alles, was ich über Aufgabe und Methode meiner Untersuchung dem Leser zu sagen habe, findet man gleich in den Anfangsabschnitten der Arbeit selbst. Aber ein Bedürfnis ist es mir auszusprechen, wie dankbar ich die Ermunterung zur Veröffentlichung auch vorliegender Studie empfunden habe, die in den im wesentlichen zustimmenden Besprechungen meiner Studie zur Prophetie Haggais („Juden und Samaritaner", in diesen „Beiträgen" Heft 3) von Sellin in der „Theologie der Gegenwart" III. Jahrgang 1909 S. 14ff., und von Nowack in der „Theologischen Rundschau" XII. Jahrgang 1909, S. 448ff. für mich enthalten war. Die Arbeit lag schon (seit Herbst 1908) druckfertig vor und war auch schon in den Händen des Herausgebers dieser Beiträge, ehe jene Besprechungen erschienen. Ich trug kein Bedenken, sie der Öffentlichkeit zu übergeben, weil ich überzeugt war, daß ich auch mit ihr auf einem richtigen Wege sei und die Ergebnisse meiner Untersuchung auch wert seien, von anderen erwogen zu werden. Jene Besprechungen jedoch waren geeignet, die Freudigkeit, die Arbeit ausgehen zu lassen, erheblich zu steigern. So lasse ich sie denn nun, nachdem es endlich möglich war, sie zum Druck zu bringen, ausgehen in der Hoffnung, daß sie an ihrem Teile die Erforschung der entscheidungsreichen Zeit der ersten Entwicklung der nachexilischen jüdischen Gemeinde einen erheblichen Schritt vorwärts bringe. Möge ihr der Segen von oben nicht fehlen!

Halle a. S., Pfingsten 1910.

J. W. Rothstein.

Abkürzungen.

𝔊, 𝔖, 𝔙, 𝔗 sind die üblichen Bezeichnungen der griechischen (Septuaginta), der syrischen und lateinischen Übersetzungen und des Targum, ʼA, Σ, Θ die der jüngeren griechischen Versionen von Aquila, Symmachus und Theodotion. Die Angaben besonderer Handschriften durch jenen Merkbuchstaben beigefügte Exponenten entsprechen den in Kittel's Biblia hebraica verwendeten. — Die Namen der Gelehrten, die im Laufe der Untersuchung erwähnt werden, weisen auf die von ihnen ausgegangenen, bekannten Kommentare zu den „Kleinen Propheten" hin. Von Driver ist der kurze Kommentar in „The Century Bible": The Minor Prophets Nahum, Habakkuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi. Edinburgh, 1906, gemeint.

Das Inhaltsverzeichnis befindet sich am Schluß.

Die Sacharjaprophetie ist bisher schon mit einer recht reichen Literatur gesegnet. Aber daß die Fragen, zu denen sie der Auslegung und der zeitgeschichtlichen Beziehung und Motivierung ihres Inhalts wie der literargeschichtlichen Forschung Anlaß bietet, als gelöst betrachtet werden dürften, kann nicht behauptet werden. Man vergleiche nur die drei neueren Kommentare von von Orelli ([3] 1908), Nowack ([2] 1903) und Marti (1904); man wird sie in recht erheblichen Dingen verschiedene Wege gehen sehen und anerkennen, daß, solange solche Verschiedenheiten in der Beurteilung des überlieferten Textmaterials möglich sind, — und daneben verdienen ältere Werke, wie die folgende Untersuchung mehrfach zeigen wird, auch heute noch ernstlichste Beachtung —, von einem Stillstehen der Arbeit nicht die Rede sein darf. Dies wäre nur dann berechtigt, wenn man allerseits die sichere Überzeugung gewonnen hätte, daß die Eigenart des zur Untersuchung vorliegenden Materials eine eindeutige Auffassung nicht ermögliche, auch in den literarkritischen Fragen eine unbedingt sichere Entscheidung nicht erwartet werden könne. Aber so liegt die Sache bei der Sacharjaprophetie (natürlich handelt es sich nur um Sach. 1—8) gegenwärtig noch nicht. Die wissenschaftliche Untersuchung ist noch nicht am Ende des ihr Möglichen angelangt. Im Gegenteil, ich bin der Überzeugung, bei strengerer Methode der exegetischen und kritischen Arbeit kann die Forschung zu Ergebnissen gelangen, die über das Maß der bisher erarbeiteten Erkenntnis erheblich hinausführen und einem allseitigen geschichtlichen Verständnis dieser Prophetie nahe bringen. Ich hoffe, die Arbeit, die ich hier der Öffentlichkeit zu übergeben mich anschicke, wird den Beweis liefern, daß diese Überzeugung nicht eine bloß eingebildete ist, sondern auf guten Gründen beruht.

Ich habe auf diese Arbeit schon in meiner Schrift „Juden und Samaritaner“ S. 75 hingewiesen, auch angedeutet, daß

sie bereits vor längerer Zeit schriftlich vorlag, wenn sie auch jetzt nach vielen Seiten hin neu bearbeitet ist und Erweiterungen erfahren hat. Von der Studie zur Haggaiprophetie aus wurde ich veranlaßt, das, was ich auf akademischem Boden schon länger vertreten hatte, auch in bezug auf das Sacharjabuch von neuem zu untersuchen und schriftlich festzulegen. Es geschah zu einer Zeit, als ich Marti's Kommentar zum Dodekapropheton noch nicht benutzen konnte, und hernach habe ich keinen Anlaß gefunden, mich durch seine Auslegung und Kritik in meiner Auffassung korrigieren zu lassen. Das wissenschaftliche Bedürfnis, dem ich mit meiner Arbeit Befriedigung verschaffen wollte, ist heute trotz der neuen Kommentare noch ebenso stark und ebenso ungestillt wie damals. Nur ist, wie ich meine, durch meine Studie zur Haggaiprophetie der Boden für ein zeitgeschichtliches Verständnis der Prophetie des Sacharja erheblich besser zubereitet, als es früher der Fall war. Von den Vorgängen am 24. Tage des 9. Monats des 2. Jahres des Darius aus, falls ich dieselben richtig aufgefaßt habe, rücken zumal die „Nachtgesichte" Sacharjas und ihre zeit- und heilsgeschichtlichen Motive in eine Beleuchtung, in der einzelnes in ihnen überhaupt erst allseitig verständlich wird. Mein Hauptinteresse ist darauf gerichtet, im strengsten Sinne des Wortes die prophetischen Äußerungen Sacharjas zeitgeschichtlich d. h. aus den besonderen Verhältnissen der jüdischen Gemeinde in jenen Monaten und aus dem in ihnen wurzelnden seelischen Bedürfnisse der Gemeinde nach einer prophetischen Aufklärung und Stärkung zu begreifen und zu erläutern. Mir wenigstens genügt in dieser Hinsicht die bisherige Auslegung durchaus nicht. Auch in textkritischer Beziehung befriedigt die bisherige Arbeit noch nicht. Ich glaube auch in der Feststellung und Beseitigung von Mängeln im überlieferten Texte je und dann sicherere Schritte tun zu können, als man bisher getan hat. Natürlich bleibt eine Änderung und, wie ich meine, Besserung in der Auffassung eines nicht ganz unverletzt überlieferten Textes nicht ohne Folgen für die textkritische Arbeit, und, wie gesagt, ich hoffe, auch in dieser Hinsicht die Arbeit an der Sacharjaprophetie einen Schritt vorwärts zu bringen.

Zunächst biete ich nun eine Untersuchung der Nachtgesichte Sacharjas. Sie bilden ein Stück für sich und vertragen, ja, fordern auch eine kritische und exegetische Unter-

suchung für sich. Alles, was außer diesen Visionen noch an prophetischen Äußerungen von Sacharja hinterlassen ist, soll später in einer weiteren Studie behandelt werden; die Arbeit dazu ist auch bereits nahezu ganz getan. In dieser späteren Studie gedenke ich auch die literarhistorische Seite der überlieferten Gestalt der Sacharjaprophetie eingehend zur Besprechung zu bringen. Auch dazu habe ich einiges, wie mir scheint, Förderliche zu sagen.

Die Nachtgesichte Sacharjas.

Ehe wir an die Untersuchung der einzelnen Nachtgesichte herantreten, sind ein paar Vorbemerkungen nötig.

Zunächst darf es als selbstverständlicher, allgemein gültiger Grundsatz angesehen werden, daß die Worte der echten Jahweprophetie immer zunächst für die Zeit bestimmt sind, in der sie geredet wurden, daß sie einem bestimmten zeitgeschichtlichen Bedürfnis ihr Dasein verdanken und in der Befriedigung eines solchen ihren nächsten Zweck verwirklichen. Selbst dann, wenn die Gedanken eines Propheten in die ferne Zukunft hinausschweifen, soll doch ihre Aussprache zu allernächst in irgend einer Richtung auf die unmittelbare Gegenwart einwirken. Das Gleiche gilt von prophetischen Aussagen, in denen die Empfänger des Wortes auf die Erfahrungen der Geschichte, auf Ereignisse in der Vergangenheit und ihre Wirkungen hingewiesen werden. Die Absicht solcher Aussagen ist im eigentlichen Sinne die, die Geschichte zur Lehrmeisterin für die Generation der Gegenwart zu machen, um diese einer besseren Zukunft zuzuführen. Kurz: alle echte Jahweprophetie entspringt ihren irdisch-menschlichen Motiven nach stets einem bestimmten, in der jeweiligen Gegenwart wurzelnden Bedürfnis des Jahwevolkes, und dies gilt auch dann, wenn die Befriedigung dieses Bedürfnisses sich zu einem komplizierten Gebilde prophetischer Gedankenentwicklung ausgestaltet. Man wird auch in diesem Falle die einheitliche zeitgeschichtliche Anknüpfung der besonderen Prophetie noch erkennen können, vorausgesetzt, daß die überlieferte Gestalt ihrer Aufzeichnung überhaupt noch die Möglichkeit gewährt, die zeitgeschichtlichen Umstände, aus denen sie hervorgeboren, einigermaßen deutlich zu erkennen.

Auf die Nachtgesichte Sacharjas angewandt, wollen diese Sätze sagen: Da die Nachtgesichte insgesamt in derselben Nacht und in derselben Stunde dem Propheten zuteil geworden sind, so muß prinzipiell angenommen werden, daß sie in ihrer Gesamtheit einem Bedürfnis Genüge tun sollen, das sich eben damals in der frommen Judengemeinde stark fühlbar machte. Ist dem so, dann ergibt sich für ein gesundes Verständnis dieser visionären Gedankengebilde die Notwendigkeit, sie in ihrer Gesamtheit wie im einzelnen aus dem Bedürfnis jener Stunde zu begreifen und zu deuten. Eine streng methodische Exegese muß demnach bei dem Versuch, die einzelnen Bilder verständlich zu machen, an dieser einheitlichen zeitgeschichtlichen Grundlage festhalten und sich von ihr aus in den Einzelzügen, aus denen sie sich zusammensetzen, zu orientieren versuchen. Jedenfalls ist der Versuch, für die einzelnen Gesichte Sacharjas einen verschiedenen zeitgeschichtlichen Ausgangspunkt vorauszusetzen, wie ihn nach dem Vorausgang van Hoonackers seinerzeit Sellin im 2. Bande seiner „Studien zur Entstehungsgeschichte der jüd. Gemeinde nach dem Exil“ (1901) S. 85ff. gemacht hat, von vornherein abzuweisen. Ich kann nicht begreifen, wie ihm Nowack darin hat zustimmen können. Ich habe in meiner Anzeige des Sellin'schen Werkes in den „Theol. Studien u. Kritiken“ 1902, S. 326, den vom Verfasser vorausgesetzten Wirrwarr der zeitgeschichtlichen Ausgangspunkte der einzelnen Visionen abgelehnt und tue das heute noch viel entschiedener, und es ist sehr begreiflich, daß auch Marti nichts davon wissen mag. Ich denke, gegenwärtige Arbeit wird, auch ohne daß ich im einzelnen Sellin's sonderbare Vorstellungen ausdrücklich bekämpfe, den positiven Beweis für ihre unbedingte Verkehrtheit liefern. Die Nachtgesichte stehen untereinander in einem wohl überlegten, engen sachlichen Zusammenhang; sie geben einem ganz bestimmten prophetischen Gedankenkomplexe eigenartigen Ausdruck, und der zeitgeschichtliche Standort, von dem aus die Bilder dem Geistesauge des Propheten diese Gedankenreihe vorführen, ist eben genau der, den die Datierung an der Spitze vor der ersten Vision angibt und keine andere Zeit weder vorher noch nachher. Nur wenn dies unentwegt fest im Auge behalten wird, ist ein sicheres

Verständnis der einzelnen Bilder und ihres inneren Zusammenhangs und Aufbaus wirklich möglich. Und dies wird in der folgenden Untersuchung unbedingt festgehalten, und daß dies geschieht, ist, wie ich meine, die allerelementarste Forderung einer gesunden Methode der Kritik und Auslegung.

Noch ein zweites muß ich hier zum voraus zur Besprechung bringen. Bis in die neuesten Kommentare hinein kann man beobachten, daß eigentlich niemand sich ernstlich die Frage vorlegt, ob denn wirklich alles, was zwischen 1, 7 und 6, 9 oder gar 6, 15 geschrieben steht, zu den Nachtgesichten und der in ihnen dem Propheten von Jahwe erteilten Weisung gerechnet werden darf, ob die litterarischen Grenzen derselben nicht enger und schärfer gezogen und ihr Verständnis zunächst innerhalb dieser engen Grenzen gesucht werden muß. Die Frage, die ich hiermit aufwerfe, ist durchaus nicht gleichgültig. Es ist auch nicht eine Frage bloß strenger philologischer Methode, obwohl sie gerade von ihr aus sich längst zwingend aufgedrängt haben sollte. Ihre Beantwortung und die sorgfältige Beachtung der Antwort auf sie erweist sich, wie wir sehen werden, auch für das klare und scharfumgrenzte zeitgeschichtliche Verständnis der visionären Bilder im einzelnen wie in ihrem Gesamtzusammenhang von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Der Sachverhalt, um den es sich hier handelt, ist folgender.

Wir sehen im Anschluß an einzelne Gesichte, bemerkenswerterweise nicht an alle, eine mehr oder minder ausgedehnte Reihe von prophetischen Aussagen angehängt, von denen es zweifelhaft sein muß, ob sie Gedanken aussprechen, die dem Propheten während der Schauung der fraglichen Gesichte übermittelt wurden. Zunächst darf darauf hingewiesen werden, daß in den Sätzen allerdings bestimmte einzelne prophetische Aussagen mitgeteilt werden, die ihrem Inhalte nach mit dem der vorhergehenden Visionen im allgemeinen im Einklang stehen, sich aber doch von den Visionen selbst insofern abzulösen scheinen, als die visionären Bilder im Unterschiede von jenen Sätzen die zu verkündenden Gedanken nur in ganz allgemeiner Form wiedergeben. Und dies entspricht durchaus dem monumentalen Charakter der Vision und ihrer Lehrabsicht. Dazu aber kommen noch andere Schwierigkeiten.

Einen Grund zu Bedenken mehr formeller Natur finde ich in der Tatsache, daß die fraglichen Sätze oder Absätze

sich durch die besondere Art ihrer Einführung deutlich als Anhänge zu den nicht bloß sachlich, sondern auch formell in sich geschlossenen Visionsbildern erweisen. Daß in c. 4 der ursprüngliche Zusammenhang des Visionsbildes durch die auch sachlich nicht einmal vollständig zu seinem Inhalte gehörigen Sätze v. $6^{a\beta}$ — $10^{a\alpha}$ gesprengt wird, ist m. E. unzweifelhaft. Es gelingt bei aller exegetischen Künstelei, wie sie noch bei von Orelli (auch [3]) zu lesen ist, nicht, die geschlossene Einheit des Textes von c. 4 nachzuweisen. Einem ähnlichen Fall stehen wir, wie wir sehen werden, auch in 6, 9–14 gegenüber, wodurch v. 15 und 6, 1–8 auseinander gerissen werden.

Sodann glaube ich auch auf dies hinweisen zu sollen. Trotz aller zum Teil recht erheblichen Gebrechen, an denen auch sie leiden, bieten die Abschnitte, in denen die Visionen oder die einzelnen visionären Vorgänge berichtet werden, dennoch im großen und ganzen ziemlich gute Texte mit einfacher und in der Hauptsache klarer Erzählung. Demgegenüber ist es auffällig, wie verhältnismäßig zahlreich die textlichen Anstöße und sachlichen Schwierigkeiten gerade in den Sätzen sind, um die es sich hier handelt. Wenn ich auch darauf angesichts der sich auch in den Texten der Gesichte selbst findenden Korruptelen und Unebenheiten kein allzu großes Gewicht legen mag, so halte ich doch dafür, daß man die Tatsache nicht außer acht lassen darf. Man kann auch daraus Veranlassung gewinnen zu der Annahme, daß die in Frage kommenden Sätze nicht von Anfang an mit den Visionen in Verbindung gestanden haben, auch nicht einmal mit ihrer erstmaligen literarischen Fixierung, geschweige denn, daß sie einen Bestandteil schon der bei dem Empfang der Gesichte dem Propheten vermittelten göttlichen Willenskundgebung gebildet hätten. — Die Herkunft der Sätze von Sacharja selbst braucht darum noch nicht zweifelhaft zu werden, aber immerhin muß als problematisch bezeichnet werden, ob der Prophet selbst die Sätze schon an ihre gegenwärtige Stelle gebracht hat. Jedenfalls ist die Möglichkeit ins Auge zu fassen, daß die ursprüngliche Aufzeichnung der Nachtgesichte und die der bildfreien prophetischen Worte, wie sie aus der Feder des Propheten selbst ausgegangen war, nachher von anderer Hand in ihrer Stellung im Organismus der Schrift und vielleicht auch in ihrem Textbestand Eingriffe und Abänderungen er-

fahren hat. Dies darf umsomehr geschehen, als ja schon der schwierige Übergang von 1, 7 zu v. 8ff. darauf hinweist, daß das Buch schwerlich so, wie es uns jetzt vorliegt, in allen Teilen aus Sacharjas Feder hervorgegangen ist. Schwerlich hätte auch Sacharja selbst 4, 6aβ ff. da hingesetzt, wo die Sätze jetzt stehen und den Zusammenhang der Mitteilung der Vision und ihrer Deutung empfindlich stören. Aber daß es eine Sammlung auch solcher einzelner prophetischer Aussprüche dieses Propheten gegeben hat, das ist gewiß, denn das ergibt sich ja mit genügender Bestimmtheit aus c. 7. 8. Daran zu zweifeln, haben wir nicht die mindeste Veranlassung. —

Nach alledem bin ich also der Überzeugung, daß wir den Text der Nachtgesichte gegen alle die gemeinten Sätze abzugrenzen haben und als zu ihm gehörig nur das betrachten dürfen, was im strengsten Sinne des Wortes zu dem Bericht über die Erscheinung selbst und zu ihrer inhaltlichen Deutung gehört. Nur das hat der Prophet in jener nächtlichen Stunde mit dem Auge seines Geistes geschaut und mit dem Ohre seines Geistes gehört. Und ich halte dafür, daß er auch nur das zunächst aufgezeichnet hat.

In der nun folgenden Untersuchung der einzelnen Nachtgesichte folge ich der Richtschnur, die in diesem Satze gegeben ist. Gehe ich auf die Abschnitte des überlieferten Textes, die ich als Anhänge zu den ihnen voranstehenden Visionsberichten ansehen muß, je und dann mit einem Worte ein, so geschieht es in der Hauptsache nur, um darzutun, daß sie nicht zu der eigentlichen visionären Unterweisung des Propheten gerechnet werden dürfen. Unsere Hauptaufgabe ist eben die, die visionären Bilder und ihre dem Propheten durch den Mund des Engels vermittelte Deutung einerseits in ihrer ursprünglichen Gestalt festzustellen, nötigenfalls also sie auch textkritisch von Gebrechen zu heilen, andererseits zu untersuchen, was in ihnen in der Stunde ihres Empfangs der jüdischen Gemeinde gesagt werden sollte. Die Anhänge werde ich später in der Fortsetzung dieser Studie einer eingehenden exegetischen und litterargeschichtlichen Untersuchung unterziehen. Sie enthalten allerdings, wie ich alsdann dartun werde, sehr bedeutsames Material für unsere geschichtliche Beurteilung der

jüdischen Gemeinde jener Zeit und für unsere Kenntnis der Entwicklung der religiösen Erkenntnis und des national-religiösen Lebens innerhalb der jüdischen Gemeinde in den ersten Jahrzehnten nach dem Exil. Ich hoffe, es wird sich alsdann deutlich zeigen, daß wir auch diese Abschnitte erst dann in vollem Umfange zu verstehen imstande sind, wenn sie von den Nachtgesichten abgelöst und für sich untersucht und möglichst auch unter einander wieder in den engeren Zusammenhang zurückgebracht werden, in dem sie — wenigstens höchst wahrscheinlich zum Teil — ursprünglich gestanden haben.

*

Den grundsätzlichen Ausführungen, die ich oben in erster Linie dargeboten habe, entspricht es, wenn ich nun vor dem Eintritt in die Untersuchung des ersten Nachtgesichts die zeitgeschichtliche Sphäre mit ein paar Worten festlege, für die die visionären Bilder bestimmt waren und auf die ihr Inhalt nach dem Willen ihres göttlichen Autors didaktisch einwirken sollte. Diese Aufgabe zu erfüllen, ist uns leicht gemacht, denn in chronologischer Hinsicht sind wir gut orientiert. Zwar kann selbst einem nur mäßig sorgsamen Leser nicht entgehen, daß der Bericht über die erste Vision 1, 8 ff. sich wenig gut an v. 7 anschließt. Man kann hier der Annahme nicht ausweichen, daß der Text so, wie er jetzt lautet, nicht von Sacharja selbst herrühren kann. Einer kritischen Würdigung dieser Tatsache hernach zu begegnen, wird man daher erwarten dürfen. Aber trotzdem sehe ich keinen Grund, der mich zum Zweifel daran veranlassen könnte, daß das in v. 7 angegebene Datum das wirkliche Datum des Empfangs der Nachtgesichte ist. Der ernstliche Versuch, sie aus der durch dies Datum angedeuteten zeitgeschichtlichen Situation heraus zu begreifen, bestätigt, wie ich überzeugt bin, nur die Richtigkeit dieser Datierung. Sie führt uns wirklich in eine zeitgeschichtliche Atmosphäre hinein, die nach allen Seiten die Motive in sich barg, die den göttlichen Autor der Gesichte bestimmen konnten oder mußten, eine so bedeutsame, eindrucksvolle und umfassende prophetische Kundgebung an die jüdische Gemeinde ergehen zu lassen.

Sacharja hat demnach die visionären Bilder geschaut am 24. Tage des 11. Monats des 2. Jahres des Darius, also genau

zwei Monate nach jenem Tage, an dem Haggai einerseits den zwingenden Anstoß gab zur prinzipiellen Abscheidung alles Heidentums und Halbheidentums von der wahren Gottesgemeinde d. h. der aus den „Söhnen der Gefangenschaft" geschaffenen orthodoxen Judengemeinde, andererseits in einem persönlich an Serubbabel gerichteten, ihm in jener entscheidungsreichen, möglicherweise verhängnisvollen Stunde zur Ermutigung und Glaubensfestigung bestimmten Worte von neuem ankündigen durfte, es werde nun bald die der Vollendung aller Hoffnungen Israels und des Davidischen Hauses noch im Wege stehende Weltmacht zusammenbrechen und das messianische Gottesreich mit aller seiner Heilsherrlichkeit aufgerichtet werden. Innerhalb dieser zwei Monate schon konnten sich die Wirkungen jener Stunde in mannigfacher Weise der jüdischen Gemeinde fühlbar machen. Im Glauben wenig starke Glieder der Gemeinde mochten mit sich steigernder Besorgnis der nächsten Zukunft entgegensehen, denn es konnte sicher nicht lange verborgen bleiben, wie sehr die vom Tempelbau Abgewiesenen sich bemühten, durch schlimme Intriguen an der Judengemeinde Rache zu üben. Andere mochten auch im Hinblick auf die Gestaltung der politischen Verhältnisse in dem weiten Herrschaftsgebiete des Perserkönigs[1] der kühnen Ankündigung des Propheten Haggai, es werde bald mit der Weltmacht zu Ende sein und die messianische Zeit in kurzer Frist herbeikommen, nur noch mit starken inneren Bedenken gegenüberstehen und so dazu mitwirken, daß in der Gemeinde eine Stimmung erzeugt wurde, die für die Lauterkeit und nachhaltige Kraft wirklichen Glaubens, wirklich treuer, rückhaltloser Hingebung an Jahwe und seinen Willen von verhängnisvollen Folgen sein konnte.

Es ist selbstverständlich, daß mit dem tatsächlichen nächsten Erfolg der Predigt Haggais doch nicht ohne weiteres auch die Herzen der Glieder der Gemeinde völlig gesäubert waren von aller Schwachheit, von aller Neigung zu Kleinglauben, Zweifel und Abfall. Die nächsten Jahrzehnte haben ja auch, wie wir aus der Maleachiprophetie erfahren, von neuem einen grauenhaften religiösen und sittlichen Niedergang innerhalb der Ge-

1) Wie sie sich in jenen Tagen gestaltet hatten, das erfährt man in kurzer, klarer Darlegung am besten bei E. Meyer, Die Entstehung des Judentums, S. 79ff.

meinde gezeitigt, einen Niedergang, der nur aus einer Korruption der Seelenstimmung unter der Einwirkung der wider Erwarten sich gestaltenden äußeren Lage der Dinge begriffen werden kann, wie sie in jenen Tagen, als Sacharja seine Gesichte empfing, sich in die Gemeinde wieder hineinzuschleichen drohte. Jedenfalls dürfen wir voraussetzen, daß das Bedürfnis ein dringendes geworden war, einer weiteren Entwicklung der Stimmung in der Gemeinde abwärts ein kräftiges Halt zu gebieten. So begreift sich, daß an jenem Tage Sacharja berufen war, ein Gotteswort von so großer inhaltlicher Bedeutung und in so eindrucksvoller Form, wie es seinem Geistesauge in dieser Galerie visionärer Bilder dargeboten wurde, zu empfangen und an die Gemeinde zu übermitteln, um sie im Glauben zu stärken und zu befestigen, um zu verhüten, daß durch neue Verzagtheit der Gemüter nicht bloß dem Tempelbau, sondern vornehmlich auch der Erfüllung aller Heilshoffnungen verhängnisvolle Schwierigkeiten bereitet wurden.

Demgemäß setze ich nun für die weitere Arbeit alles voraus, was ich in meiner Schrift „Juden und Samaritaner“ über die wirklichen und möglichen Folgen jener Entscheidung am 24. Tage des 9. Monats des gleichen Jahres ausgeführt habe. Dort ist, wie mir scheint, der zeitgeschichtliche Boden genügend charakterisiert, von dem aus das prophetische Ereignis, das die Nachtgesichte Sacharjas darstellen, begriffen werden muß und begriffen werden kann. Nur ist, um ein volles Verständnis zumal einiger wichtiger Züge in dem ersten visionären Bilde zu ermöglichen, noch eins zu beachten von großer Wichtigkeit. Man übersehe nicht, daß die Datierung uns in die Zeit des Ausgangs des Jahres, an das Ende der Winterzeit, in die Monate Februar und März[1] hineinführt, also in eine Zeit des Jahresverlaufs, wo der natürliche Mensch einigermaßen berechtigt ist, mit Hoffnungen im Herzen auf die kommende Frühlings- und Sommerzeit, auf die Zeit neuen Blühens, neuen Gedeihens und neuen Erntesegens hinauszuschauen, und Haggai hatte ja (vgl. 2, 19) besonders nachdrücklich verheißen dürfen, daß in dem neuen Jahre die Gemeinde, nachdem sie sich auf ihre Pflicht gegen Jahwe besonnen hatte, auch wieder erfahren werde, daß Jahwe sie segnen wolle.

1) Genau ist nach E. Meyer, a. a. O. S. 85, das Datum = 15. März 519.

Damit wollen wir uns nun den einzelnen Visionsberichten selbst zuwenden.

1. Das erste Visionsbild vom nahenden Morgen der Heilszeit. Die Farben der Rosse und die Myrthen.

(1, 7–15.)

Man kann ohne Mühe erkennen, welches der Gedanke ist, der in diesem ersten visionären Bilde plastisch ausgesprochen sein soll. Der Prophet selbst empfängt in ihm die Gewißheit, daß der Glaube, der Anbruch der vollen Heilszeit sei nahe, wohl begründet sei, so weit Jahwes Wille in Frage stehe; zugleich erhält er den Auftrag, das, was ihm selbst gewiß geworden ist, auch der Gemeinde kundzutun, in der rückhaltlose Zuversicht noch nicht recht aufkommen wollte.

Im allgemeinen ist der Text auch noch ziemlich gut überliefert, wenn es auch an erheblichen Unklarheiten gerade in der Schilderung des eigentlichen visionären Vorgangs nicht fehlt, deren Beseitigung indes, wie wir sehen werden, auf textkritischem Wege noch möglich ist. Eine stärkere Verstümmelung des ursprünglichen, wie das „Ich“ des Berichtenden zeigt, von Sacharja selbst aufgezeichneten Textes muß an seinem Anfang vorgekommen sein. Nicht blos der sehr wenig geschickte Übergang von v. 7 zu v. 8 ff. erweckt die Vermutung, es müsse v. 8 in seinem Anfang einst etwas anders ausgesehen haben, als wir ihn jetzt lesen. Wir vermissen vielmehr hier eine, wenn auch noch so kurze, Orientierung über die Situation, in der sich der Prophet befand, als er die Gesichte empfing, und über den Eintritt derjenigen Gestalt in seinen Gesichtskreis, die nachher bei den einzelnen Gesichten die Rolle des Interpreten der ihm vor Augen geführten Bilder übernimmt, über den Eintritt des „Engels, der mit Sacharja redete“, des angelus interpres, wie man ihn zu nennen pflegt. Dazu kommt, daß die formale Einführung der weiteren Bilder bei aller Beweglichkeit des Ausdrucks im einzelnen, doch im allgemeinen eine so große Gleichartigkeit zeigt, daß es schwer wird, sich zu der Annahme zu bequemen, der Anfang von v. 8 sei wirklich so, wie er heute aussieht, vom Propheten ausgegangen. Je länger ich meine Aufmerksamkeit auch der formalen Seite dieser Visionsberichte insgesamt zugewandt habe, um so stärker hat sich mir die Überzeugung aufgedrängt, daß

der Text, der aus Sacharjas Feder einst hervorgegangen, uns in seinem Anfang nicht mehr ganz erhalten ist, daß er dort erheblichen Schaden erlitten hat, und zwar halte ich es für wahrscheinlich, daß der Verlust schon eingetreten war, als eine spätere redigierende Hand die gegenwärtige Gestalt des Buches schuf. Ob eine Rekonstruktion des Anfangs des Berichtes möglich ist, wird man natürlich als sehr fraglich ansehen müssen. Aber es lohnt sich, wie mir scheint, doch ein Versuch. Gewisse Leitpunkte stehen uns zur Verfügung, deren Verwertung einen gangbaren Weg zu zeigen vermag, wenn auch selbstverständlich das Ergebnis der Mühe unter allen Umständen problematisch bleibt. Ich habe den Versuch gewagt, und ich trage kein Bedenken, das, was ich dabei herausgebracht habe, hier vorzulegen.

a) Textkritische Untersuchung und Rekonstruktion des Visionsberichts.

Wir dürfen gewiß ohne Bedenken annehmen, daß auch in dem eigenen Berichte Sacharjas die genaue Datierung nicht fehlte. Allerdings kann v. 7 so, wie er jetzt lautet, nicht von dem Propheten selbst herrühren, ebenso wenig wie 1, 1, wo übrigens auch v. 2 nicht genau die ursprüngliche Fortsetzung gewesen sein dürfte, vielmehr ist wahrscheinlich auch dort etwas ausgefallen. 7, 1 ff. (wo v. 1 bα die Worte היה · · · · זכריה gestrichen werden müssen) beweist deutlich, daß die Datierung auf den Propheten selbst zurückgeht. Wir dürfen demgemäß, wie mir scheint, ohne weiteres annehmen, daß 1, 7 in dem ursprünglichen Bericht nach der chronologischen Angabe der Text zunächst fortfuhr: הָיָה דְבַר יהוה אֵלַי. Es fragt sich aber nun, wie die Fortsetzung gelautet haben mag. Erwägungen und Analogien mögen uns weiter führen.

Mir hat immer der Anfang von v. 8 ראיתי הלילה Beklemmungen verursacht. Natürlich übersetzt man ohne weiteres הלילה als accus. temp. mit „während der Nacht". Der Sprachgebrauch ist auch nicht dagegen, weil sich der demonstrative Artikel ja auf eine bestimmte Nacht, nämlich die in der Datierung gemeinte, bezieht. Aber besser stände doch wohl בַּלַּ״ da. Sonderbar ist sodann am Ende von v. 7 לֵאמֹר auch in der gegenwärtigen Gestalt des Textes, da doch das Folgende nicht eigentlich Gottesrede ist. Es scheint mir daher der Schluß

nicht allzu kühn zu sein, dies לאמר sei auch kaum der redigierenden Hand zur Last zu legen, die für die uns vorliegende Gestalt des Buchs verantwortlich ist. Nun ist, wie uns gerade das erste visionäre Bild in seiner sachlichen Bedeutung zeigen wird, unzweifelhaft, daß die Visionen, die Sacharja empfing wirklich in der Nacht ihm zuteil wurden, daß es also „Nachtgesichte“ waren. Und weil dem so ist, liegt da die Annahme nicht sehr nahe, in der vom Propheten selbst herrührenden Gestalt, aber wahrscheinlich auch noch in der ursprünglichen Form des chronologischen Einführungssatzes, wie sie von der jüngeren redigierenden Hand geschaffen wurde, sei im Wortlaut angegeben gewesen, Jahwes Wort sei an ihn „in Gesichten der Nacht“ ergangen? Als deutliche Analogie für den Wortlaut bietet sich uns einerseits Gen. 15, 1 („es erging das Wort Jahwes an Abraham im Gesichte“), andrerseits Gen. 46, 2 (Elohim sprach zu Israel „in Gesichten der Nacht“) dar; beide Sätze entstammen der elohistischen Schrift. Es darf auch an Ez. 1, 1 erinnert werden. Ich vermute nun, in den überlieferten Worten: לאמר ראיתי הלילה steckt ein in Verderbnis geratenes בְּמַרְאוֹת הַלַּיְלָה. Lassen wir das auf היה דבר יהוה אֵלַי unmittelbar folgen und lesen dann vorher v. 7 [a] die chronologische Angabe (vielleicht ohne das den Eindruck einer Glosse machende הוא חדש שבט), so kann man wenigstens den Eindruck haben, so möchte der Prophet selbst wirklich seinen Bericht über die Visionen eingeführt haben. Aber auch die jüngere Hand hat wahrscheinlich so geschrieben, und es ist dann erst später das uns vorliegende unbequeme לאמר ראיתי הל״ daraus geworden. Man wird leicht zugeben, daß במראות formal der Konsonantenreihe לאמרראיתי sehr nahe steht, und die Möglichkeiten, auch die suggestiven, zur Verderbnis eines Textes unter der Feder von Abschreibern sind zu zahlreich, als daß die Entstehung dieser längeren Reihe aus jener kürzeren unvorstellbar wäre.

Nehmen wir nun an, wir hätten damit den Einleitungssatz wieder gewonnen, so ergibt sich, daß die Lücke, in der alles das gestanden haben muß, was wir sonst noch vermissen, zwischen הלילה und dem folgenden והנה liegt. Es fragt sich nun weiter, was wir mit einigem Recht bei nüchterner Überlegung vor diesem והנה noch erwarten dürfen. — Man wüßte natürlich gerne, an welcher Stelle sich der Prophet beim Empfang der Visionen befand, ob es eine Stelle war, von der

aus auch sein leibliches Auge imstande war, die Züge in den visionären Bildern zu erfassen, die lokal bedingt sind, und wenn man sich alsdann erinnert, wie Ezechiel (1, 1 [b]) den lokalen Standort angegeben hat, wo er die gewaltige Erscheinung erlebte, die er hernach erzählt, so könnte man nach Analogie von Ez. 1, 1 [b] vermuten, auch Sacharja habe in seinem Berichte nach jenem zeitlich orientierenden Einleitungssatze mit einem nominalen Satze die lokale Orientierung hinzugefügt. Natürlich sind wir zur Herstellung eines solchen Satzes wieder nur auf eine Vermutung angewiesen. Aber die Vermutung, die ich zu äußern wage, hängt doch, wie wir im Laufe unserer Untersuchung, zumal der ersten und letzten Vision, sehen werden, nicht ganz in der Luft. Ich halte es für möglich, daß der Satz so lautete: וַאֲנִי בְּהַר בֵּית יהוה oder auch statt בהר: בַּחֲצַר. Dies möchte ich sogar aus später deutlich werdenden Gründen vorziehen. — Weiter vermißt man eine Mitteilung über den Eintritt des Engels, der nachher die Erscheinung deutet, in den Gesichtskreis des Propheten. In v. 9 wird seine Anwesenheit als bekannt vorausgesetzt, aber wer der Engel ist, den der Prophet mit אֲדֹנִי anredet, und wann er zum Propheten gekommen, das kann man natürlich sich ohne weiteres sagen, aber es ist angesichts der doch sonst bis in die Einzelzüge hinein so genauen Art des prophetischen Berichts m. E. recht unwahrscheinlich, daß der Eintritt dieses Engels in den Schauungsbereich des Propheten vorher nicht auch angegeben gewesen sein sollte. Analogien finden wir 2, 7 und 5, 5, und ich glaube wirklich, in ähnlicher Weise wie an diesen Stellen hat Sacharja einst auch hier am Anfang die erste Erscheinung des Engels eingeführt.

Nun ist bemerkenswert, daß dieser Engel hernach fast durchweg als המלאך הדבר בי bezeichnet wird. V. 12ff. zeigen sodann in der überlieferten Gestalt, daß dieser Engel der „Engel Jahwes“ ist, und daß diese Gleichsetzung wohl begründet ist, zeigen das dritte und vierte Gesicht. Aber mir scheint trotzdem fraglich zu sein, ob die immerhin recht bestimmte Bezeichnung des Engels als מלאך יהוה überhaupt in dem ersten Visionsbericht ursprünglich ist, denn, wenn sie in v. 12 gebraucht ist (v. 11 erfordert besondere Beurteilung), sieht man nicht ein, warum es nicht auch v. 13f. geschieht, sondern hier wieder die in bezug auf die Engelpersönlichkeit

unbestimmtere Bezeichnung gewählt wird. Diese Erwägungen haben auch Bedeutung für die Frage, um deren Beantwortung es sich uns zunächst handelt. Mir scheint die Annahme gerechtfertigt zu sein, daß bei der ersten Einführung des Engels im Visionsberichte des Propheten dieser Engel nicht in einer, ich möchte sagen, eine bestimmte persönliche Vorstellung in sich schließenden Weise bezeichnet wurde, daß von ihm vielmehr nur allgemein als von einem Engel geredet worden ist, und weil er alsdann zu dem schauenden Propheten redete, ist hernach seine Bezeichnung als המלאך הדבר בי wohl verständlich. Da nun aber auch der Engel mit in den Bereich des visionären Vorgangs hineingehört, dürfen wir gewiß voraussetzen, daß zu allernächst in irgend einer Form im ursprünglichen Text angegeben war, daß über Sacharja der Zustand prophetischer Empfänglichkeit gekommen, in dem er dann zunächst der Gegenwart des Engels sich bewußt wurde.

Um nun zu einer angemessenen Rekonstruktion dessen, was man hier vermissen darf, zu gelangen, liegt es nahe, zunächst wieder an die Analogie zu denken, die z. B. Ez. 1, 3 b bietet. Es wäre aber auch möglich, daß der Bericht nach jener lokalen Angabe einfach fortfuhr mit: וָאֵרֶא (oder וָאֶרְאֶה), vgl. Ez. 1, 1 b β, woran sich alsdann der Hinweis auf die Erscheinung des Engels in knapper, dem Stil dieser Visionsberichte entsprechender Form anschließen konnte, etwa folgendermaßen: וְהִנֵּה מַלְאָךְ יֹצֵא. Daran müßte sich dann die Aufforderung des Engels an den Propheten angeschlossen haben, das Bild zu schauen, das ihn Jahwe schauen lassen wollte. Die sprachliche Form dafür könnten wir 5, 5 entnehmen: וַיֹּאמֶר אֵלַי שָׂא נָא עֵינֶיךָ וּרְאֵה. Die Ausführung dieser Aufforderung würde dann so wie in 2, 1. 5. 5, 1. 6, 1 gelautet haben: וָאֶשָּׂא עֵינַי וָאֵרֶא, und dann schlösse sich der Wortlaut des überlieferten Textes והנה איש וג״ sofort glatt an.

Man wird zugeben, daß auf diese Weise der Anfang des Berichts formell und sachlich in sich wohl geschlossen wäre und in jeder Hinsicht bieten würde, was man ebendort vermißt oder doch vermissen darf. Der klareren Übersicht halber sei es mir gestattet, den so vermutungsweise rekonstruierten Text im ganzen hierher zu setzen. Ich schreibe ihn mit Hinweglassung der Glosse הוא חדש שבט so in Zeilen abgeteilt, wie er einst in einer Handschrift ausgesehen haben mag.

(20 Kons. =)	[7] ביום עשרים וארבעה לעשתי
(20 „ =)	עשר חדש בשנת שתים לדריוש
(24 „ [1] =)	היה דבר יהוה אלי [8] במראות הלילה
(19 [oder 20] „ =)	(ואני בחצר בית יהוה וארא[ה])
(23 „ =)	והנה מלאך יצא ויאמר אלי שא נא
(21 [oder 22] „ =)	עיניך וראה ואשא עיני וארא[ה]
	והנה איש וג״

Die Durchschnittszahl der Konsonanten einer Zeile, die sich bei dieser Schreibung des Textes ergibt (womit die gleichartigen Versuche einer Textrekonstruktion in 6, 1–8 im wesentlichen übereinstimmen, s. u.), kann unzweifelhaft die einer Kolumne einer alten Handschrift gewesen sein. Natürlich läßt sich nicht behaupten, daß in den einzelnen Zeilen die Abteilung des Buchstabenbestandes den Anspruch auf unbedingte Sicherheit erheben könne. Ich behaupte dies nicht. Aber das, was diese Art der Textaufzeichnung beweisen soll, das kann sie fraglos beweisen. Sie lehrt uns, daß bei dieser Schreibung zwischen הלילה und והנה איש drei Zeilen von einem Abschreiber übersprungen sein müssen. Das scheint recht viel zu sein, aber die Annahme eines so starken Kopistenversehens ist darum für den Sachkundigen nicht anstößig, weil wir anderwärts im alten Testament ähnliche und ebenso umfangreiche Lücken im hebräischen Text antreffen, wo uns die griechische Bibel noch den vollen Text bietet und uns zugleich zeigt, wie verhältnismäßig leicht Ähnlichkeit der Wortbilder am Anfang (aber zuweilen auch nicht bloß am Anfang) der Kolumnenzeilen die Augen der Abschreiber verleitet hat, erhebliche Teile eines Textes zu überspringen und in der weiteren handschriftlichen Fortpflanzung, die von einem solchen beschädigten Texte ausging, bis in unsere Tage hinein eine Lücke im Texte zu schaffen und zu erhalten[2]. Man dürfte also auch hier annehmen, daß die formale Ähnlichkeit des Buchstabenbildes von ואני und והנה (in den kursiven Formen der älteren Schrift) beim Abschreiben zum Ausfall von drei Zeilen geführt habe. Dazu bemerke ich nun aber noch eins. Natürlich viel leichter noch würde sich das Versehen begreifen lassen, wenn auf הלילה

---

1) Ohne den ursprünglich schwerlich geschriebenen Vokalbuchstaben in במראות nur 23 Buchstaben.

2) Ich erlaube mir auf das hinzuweisen, was ich in dieser Hinsicht in der „Zeitschr. d. Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“ LVI (1902), S. 194ff. (Fußnote) ausgeführt habe.

nicht der Satz ואני וג״ folgte, sondern vielmehr der nächste mit והנה beginnende. Die völlige Gleichheit des ersten Wortes (והנה) dieser Zeile und des ersten in der zweitfolgenden Zeile machte es noch erklärlicher, daß das Auge eines Abschreibers über die alsdann nur in Betracht kommenden zwei Kolumnenzeilen hinwegglitt. Dieser Umstand könnte also zugleich als Beweis dafür angesehen werden, daß unsere Annahme, der Prophet habe ähnlich, wie Ezechiel, auch seinen lokalen Standort in der Stunde des Empfangs der Visionen angegeben, unbegründet sei, daß also die vierte Zeile oben im Texte wieder getilgt werden müsse. Ich lasse sie indes ruhig stehen, eben weil auch von ihr aus das Versehen verständlich ist. Übrigens mache ich noch auf die sonderbare Tatsache aufmerksam, daß die Anfangsworte der Zeilen 4—7 alle an der gleichen Stelle ein Nun haben, und wer aus eigener Erfahrung weiß, wie geringer suggestiver Anknüpfungspunkte es bedarf, um beim Abschreiben von Texten zu Sehfehlern verleitet zu werden, wird auch dieses auffällige Zusammentreffen nicht unterschätzen. — Indes, das Wichtigste an alledem ist für mich die Tatsache, daß es möglich ist, sich den Ausfall der rekonstruierten Sätze auf vernünftigem Wege ohne Phantasterei begreiflich zu machen. Das kann auch die Rekonstruktion selbst empfehlen. Die beste Empfehlung freilich liegt darin, daß mit ihr die Voraussetzungen geschaffen werden, ohne die der nachfolgende Bericht über das visionäre Bild eigentlich der zu einem glatten Verständnis erforderlichen Grundlagen entbehrt. Gewiß, man kann das alles ergänzend hinzudenken, und jedermann tut das natürlich auch, ohne sonderlichen Anstoß an dem überlieferten Text zu nehmen. Aber angesichts des festen, wenn auch keineswegs pedantisch gleichförmigen Stils, den die weiteren Visionsberichte zeigen, ist es doch sehr unwahrscheinlich, daß der Prophet selbst den Bericht über die Visionen überhaupt und den über das erste Visionsbild im besonderen in seinem Anfang so mangelhaft gestaltet haben sollte. Ich meine also, erwarten zu dürfen, daß man meinen Rekonstruktionsversuch unter den Gesichtspunkten würdigt und nachprüft, die mich veranlaßt haben, ihn überhaupt zu unternehmen, und die mich zu der Form hingeleitet haben, in der ich ihn biete.

Der in v. 8 mit והנה איש וג״ eingeleitete Bericht über das eigentliche visionäre Bild ist in der überlieferten Textgestalt

nicht besonders klar. Daß man ohne kritische Eingriffe in den überlieferten Text nicht auskommt[1], davon bin nicht ich erst überzeugt. Aber ich sehe mich außerstande, den Weg kritischer Heilung des Textes zu gehen, den Nowack und Marti im Anschluß an Ewald und Wellhausen gegangen sind. Ihre Textänderungen lehnt von Orelli als „gewalttätig" ab. Ganz ohne Gewalttat ist ja kein kritischer Eingriff, auch der vorsichtigste nicht; darum würde ich also die von den genannten Kritikern vorgenommenen Operationen am Texte nicht ohne weiteres beiseite schieben, wenn sie mir den Text in einer Gestalt böten, der wirklich nach allen Seiten klar und ohne sachliche Bedenken wäre. Dies ist aber nicht der Fall. Es sind sehr ernste Bedenken sachlicher Natur, die mich nötigen, einen anderen Weg einzuschlagen und den überlieferten Text nahezu ganz festzuhalten.

Es bedarf nur an zwei Stellen einer Ausscheidung bzw. einer verhältnismäßig geringen Änderung der überlieferten Lesart, und das ganze Bild ist nach meinem Dafürhalten vollkommen klar, sachlich wie formal. Das Mißverständnis eines Späteren, das freilich nicht ohne voraufgegangene Überlegung zustande gekommen ist, hat durch Eingriff an den gemeinten beiden Stellen eine Verwirrung in den Text gebracht, die es begreiflich macht, daß die Auslegung bisher zu einem einheitlichen Urteil nicht gelangt ist. Will man den Text wieder heil machen, so gilt es vor allem, diese Unklarheit wieder zu beseitigen, ohne wirklich Wesentliches von dem überlieferten Kontexte zu verlieren.

Nach der formalen Seite bietet sich uns hier nun ein Weg, zu dem erstrebten Ziele zu gelangen, auf den man, soviel ich sehe, bisher nicht geachtet hat. Wir finden ihn, wenn wir der eigentümlichen Darstellungsform, dem Stil der Visionsberichte, gebührende Aufmerksamkeit schenken. Zwar kann man nicht sagen, daß steife Gleichförmigkeit diesen Stil charakterisiere, denn das ist in Wahrheit nicht der Fall. Wohl aber wird die innere Zusammengehörigkeit dieser Visionen wie ihre einheitliche Herkunft aus der Konzeption und der Feder desselben Autors auch durch gewisse gemeinsame formale Züge bezeugt. Es ist nicht nötig, sie ausführlich herauszuheben,

1) Die Kommentare zeigen dies sehr deutlich.

da sie niemandem verborgen sein können, der die Darstellung der visionären Bilder mit einiger Aufmerksamkeit und mit genügender Empfänglichkeit für ihre formalen Eigentümlichkeiten liest. Wer aber dies tut, wird es sicher ohne weiteres als berechtigt ansehen, wenn ich meine, aus der Beobachtung des Stils dieser Visionsberichte einen Maßstab entnehmen zu dürfen, mittels dessen wir instand gesetzt werden, die fehlerhaften Züge in dem ersten Bericht herauszufinden und zu beseitigen. Und mir scheint vor allem die Darstellung der fünften Vision (c. 4) zur Erreichung dieses Zweckes Beachtung zu verdienen. Wir werden sehen, daß wir von ihr aus zu einer Revision des ersten Berichts gelangen können, die im Verhältnis nur wenige Eingriffe in den überlieferten Text nötig macht, die uns aber einen Text liefert, der in sich vollkommen klar und einheitlich ist.

In sachlicher Hinsicht — und das kehrt sich zugleich gegen die zuletzt von Nowack und Marti vertretene Ansicht — ist sehr ernstlich zu beachten, daß der Prophet zwar deutlich zu verstehen gibt, daß Jahwe es ist, der ihn das alles schauen läßt, was vor seinem geistigen Auge erscheint, daß aber nirgends Jahwe selbst persönlich in den Bereich seiner Schauung eintritt. Jahwe ist und bleibt trotz seiner sehr real gedachten Wirksamkeit in den Vorgängen in der Geisteswelt des Propheten persönlich unsichtbar und nur für den Glauben trotz seiner Transcendenz gegenwärtig. Das gilt auch vom letzten Visionsbilde (c. 6), und ich verstehe nicht, wie man uns auf 6, 5 verweisen kann, um uns plausibel zu machen, in dem איש וג״ 1, 8 sei Jahwe selbst gemeint[1]. Schon die vorgeschrittene Engelvorstellung Sacharjas legt die Vermutung nahe, daß wir Jahwe in den visionären Bildern nicht gleichsam persönlich agierend erwarten dürfen. Beachten wir dies, so werden wir, wie sich zeigen wird, vor den bedenklichsten Eingriffen jener Gelehrten in den überlieferten Text bewahrt werden und bei gleichzeitiger Verwendung des uns in c. 4 gebotenen formalen Maßstabes zu unserem Ziele gelangen.

1) Auf den Prolog zur Hiobdichtung verweist man auch, aber bei aller Verwandtschaft der Vorstellungen in einzelnen Zügen ist es m. E. doch nicht erlaubt, das, was wir Hiob 1 von den Vorgängen in der himmlischen Audienzhalle lesen, ohne weiteres mit Sach. 1 zu vergleichen.

M. E. ist v. 8 von והנה איש an in ursprünglicher Gestalt unverletzt erhalten, ebenso auch v. 9^a. Wenn wir am Anfang von v. 8 den Text in der oben versuchten Rekonstruktion gelesen haben, macht uns das bestimmte המלאך הדבר בי keine Schwierigkeit mehr, ebensowenig empfinden wir es alsdann auffällig, daß der Prophet sich an diesen Engel um Auskunft wendet, vielmehr erscheint das nunmehr als ganz selbstverständlich, weil er ihn ja aufgefordert hatte, seine Augen zu erheben und zu schauen. Der formale Parallelismus zwischen dem von uns rekonstruierten Anfang dieses ersten Visionsberichts und dem in c. 4, 1–4 kann trotz gewisser Verschiedenheiten niemandem entgehen. Man darf daher auch wohl erwarten, daß dieser formale Parallelismus sich ursprünglich auch noch weiter erstreckt hat. V. 9^b ist m. E. nicht ohne Schädigung überliefert worden. In 2, 2. 4 folgt unmittelbar auf die Frage Sacharjas, was das vor seinen Augen stehende Bild bedeute, ohne alle Zwischenfragen die Antwort des Engels; ähnlich entwickelt sich der Vorgang in c. 5, auch 6, 4f. Das ist hier nicht der Fall. Fehlte v. 9^b und folgte v. 10 unmittelbar auf v. 9^a, so hätten wir eine genaue formale Parallele zu 2, 2. 4. Aber nun steht v. 9^b da, und niemand hat das Recht, ihn zu beseitigen, ebenso wenig wie gerade die Analogie der anderen Visionsbilder erlaubt, v. 10 zu tilgen, wie von Wellhausen, Nowack und Marti geschieht. Freilich auffällig ist, daß v. 10 die eigentliche Antwort des Engels von neuem mit ויען ... ויאמר eingeführt wird, obwohl unmittelbar vorher derselbe Engel geredet hat. An sich freilich brauchte diese Einführung der eigentlichen Antwort des Engels auf die Frage des Propheten nicht als anstößig angesehen zu werden; sie könnte ja dem besonderen Nachdruck entsprechen, der auf diese Antwort gelegt werden soll. Indes, in v. 9^b selbst liegen Andeutungen vor, daß der hier überlieferte Text so nicht ganz ursprünglich sein dürfte, und die Vermutung, daß dem so ist, wird durch die Analogie der entsprechenden Sätze in c. 4 nur noch näher gelegt. Dorthin weist uns auch formal der Satz מה המה אלה, denn dies steht nur noch 4, 5 und zwar, was besonders wichtig ist, ebenfalls in der Antwort, die der Engel zunächst auf die Frage des Propheten מה אלה אדני gibt, die erst nach einer neuen Antwort des Propheten zu der wirklichen Erklärung des Bildes hinüberleitet. Diese Erklärung wird dort 5, 6aα

ebenso durch ויען ויאמר eingeleitet, wie dies 1, 10ᵃ geschieht. Der Parallelismus in den Einzelzügen dieser korrespondierenden Teile der beiden Visionsberichte liegt also so deutlich zu Tage, daß es m. E. durchaus berechtigt ist, in v. 9ᵇ nach c. 4 Korrekturen vorzunehmen, falls der Text selbst Anlaß zu Bedenken gibt. Und das ist der Fall. Gegen v. 9bα ist nichts einzuwenden; wir finden die gleiche Gestaltung des Satzes v. 14aα. Aber auffällig ist das stark betonte „Ich" (אני) des Engels. Da der Prophet niemand anders als diesen bestimmten Engel angeredet hat, also auch von niemandem sonst Antwort erwartet, wozu denn, so darf man fragen, dies אני in der Antwort des Engels? Sonst findet sich eine Parallele hierzu in den formal vergleichbaren Berichten nicht, insbesondere nicht in c. 4. Natürlich darf man nicht auf das אני in v. 15 verweisen, denn dort ist in beiden Halbversen der Gebrauch des Pronomens wohl begründet. Ferner ist אראך nicht minder auffällig. Man erklärt es, indem man sagt, der Engel weise damit den Prophet an, sich „aus dem weiteren Verlauf der Vision" selbst „die gewünschte Erklärung" zu „entnehmen", es werde ihm aus dem weiteren Verlaufe die Bedeutung des visionären Bildes schon klar werden (vgl. Marti, Nowack, von Orelli, Driver: thou wilt see directly what they are). Aber das stimmt doch nicht ganz zu dem, was hernach wirklich folgt. Zwar ist der Prophet Zeuge — Ohrenzeuge — dessen, was v. 11—13 berichtet wird, aber was die ganze Erscheinung wirklich bedeuten soll, was also in ihr ihm zur prophetischen Vermittlung an das Volk kundgetan werden soll, das teilt ihm hernach der Engel in v. 14. 15 doch in klaren Worten mit, und eingeleitet wird diese Mitteilung in Wahrheit durch v. 10, worin ja eine direkte Antwort auf die Frage des Propheten v. 9ᵃ geboten wird. Das in v. 11—13 Berichtete ist eine Episode innerhalb des visionären Vorgangs, die teilweise eine formale Analogie im dritten Gesicht (2, 7–9) findet. Gewiß würde mit Bezug hierauf אראך allenfalls gesagt sein können, eben weil es sich vor den Augen des Propheten vollzieht, obwohl es sich genau genommen um etwas handelt, das er nur mit den Ohren wahrnehmen kann. Aber mit Rücksicht auf das v. 14f. Kommende und insbesondere um v. 10 willen, der wirklich zu dem מה המה אלה die Ausführung und auf die Frage des Propheten die zunächst zu erwartende Antwort bringt, kann

ich nicht glauben, daß die Worte אני אראך wirklich den ursprünglichen Text bieten, umso weniger ist mir dies möglich, als auch der formale Parallelismus, den wir in c. 4 finden, zum gleichen Zweifel genügenden Grund bietet. Man vergleiche 4, 5 im Anschluß an v. 4 und dann v. 6aα, das seine Fortsetzung in v. 10aβb (von שבעה an) findet, und sodann v. 11. 13f. (v. 12 muß ausgeschieden werden, worüber später). Nun ist es nicht nötig, anzunehmen, daß der Bericht in c. 1 formell diesen Sätzen in c. 4 vollständig entsprochen habe, da, wie ich schon hervorhob, bei aller stilistischen Gleichartigkeit der Visionsberichte es doch auch nicht an Mannigfaltigkeit in den Einzelzügen fehlt. Aber blickt man auf 4, 5 hin, so liegt es doch sehr nahe zu vermuten, vor den gleichen Worten מה המה אלה habe auch hier einst הֲלוֹא יָדַעְתָּ gestanden, und auf diese Frage des Engels sei dann auch noch die Antwort des Propheten gefolgt in der Form: ואמר לא ארני. Es müßte freilich vorausgesetzt werden, daß der ursprüngliche Text auch hier teilweise einer starken Verderbnis anheimgefallen wäre. Das anzunehmen, kann indes kaum bedenklich sein, wenn der Bericht an seinem Anfang einen so starken Verlust erlitten hat, wie wir glaubten feststellen zu dürfen. Die Verderbnis des Textes sich paläographisch und unter Verwertung irgendwelcher Möglichkeiten von Kopistenfehlern oder dergleichen verständlich zu machen, ist, wie mir scheint, mit unüberwindlichen Schwierigkeiten verknüpft. Allerdings läßt sich die Entstehung der Konsonantengruppe ראך auf Grund von ursprünglichem רעת paläographisch begreifen; wohl auch die Entstehung des voranstehenden א statt י im Hinblick auf das vor י stehende א (von הלוא). Ob wir aber אני aus den Konsonanten הלו paläographisch erklären dürfen (natürlich unter Voraussetzung nicht deutlich geschriebener oder teilweise recht verwischter Züge der Buchstaben), ist schwer zu sagen; für ganz unmöglich halte ich es jedoch nicht. Für das Eindringen eines אראך darf auch die Möglichkeit suggestiver Einwirkung der ja im Anfang dieser Visionen stark hervortretenden Wurzel ראה geltend gemacht werden. Ich behaupte also nicht positiv, daß der ursprüngliche Text so vollständig gelautet hat, wie ich ihn oben nach 4, 5 rekonstruiert habe, wenngleich es mir sehr wahrscheinlich ist, daß er einst so gelautet hat. Im übrigen würde ein אֹדִעֲךָ (gleichviel, ob mit oder ohne

אני) auch genügen und jedenfalls besser sein als das überlieferte אראך.

In v. 10 sind die Worte האיש הע״ בין ההדסים zu streichen. Selbstverständlich ist der v. 9 genannte Engel der Redende. Er will ja die Auskunft geben. Der ursprüngliche Text von v. 10[a] dürfte genau so gelautet haben, wie 4,6 aα: וַיַּעַן וַיֹּאמֶר אֵלַי לֵאמֹר. Die beiden letzten Worte sind verloren gegangen, und zwar wahrscheinlich nur infolge eines Versehens eines Abschreibers. אלי לאמר hat ziemlich große formale Ähnlichkeit mit den nächstfolgenden Worten: אלה אשר, so daß sie von einem nicht allzu sorgsamen Abschreiber unschwer übersehen werden konnten. — Fragen wir aber nun, wie jemand dazu gekommen sein mag, „den Mann zwischen den Myrthen“ hier als Subjekt hineinzukorrigieren, obwohl v. 9 ihm dies widerraten mußte, so meine ich antworten zu dürfen, der Plural des Subjekts in v. 11 gab ihm dazu Veranlassung. Die in v. 11 Redenden bezog er auf die Reitergeschwader, und daß sie hier reden und nicht der vor ihnen haltende „Mann“, den er trotz alledem als ihren Führer oder Gebieter ansehen konnte, führte ihn zu der Auffassung, dieser „Mann“ stelle gleichsam in v. 10 die Reitergeschwader vor als die von Jahwe ausgesandte Rekognoszierungstruppe. Von v. 9 her mochte er deshalb keinerlei Bedenken verspüren gegen seine Auffassung und seine Änderung von v. 10, weil er vielleicht dort schon unseren heutigen Text אני אראך las. Denn dieser verträgt sich allenfalls damit, daß in v. 10 nicht der in v. 9 redende Engel selbst weiter agiert. Die nächste Konsequenz jener Ablösung des „Mannes“ von den Reiterscharen war dann die, daß diese in v. 11 eben diesem „Manne“ Bericht erstatten; aber ursprünglich ist das auch hier nicht. M. E. sind hier jedenfalls die Worte העמד בין ההדסים zu tilgen, denn daß der מלאך יהוה nicht mit jenem „Mann“ identisch ist, das beweist, wie mir scheint, der weitere Zusammenhang v. 12—15 mit aller Sicherheit, auch zunächst abgesehen davon, daß es äußerst auffällig ist, daß hier מלאך יהוה statt האיש steht; dies beweist allein schon, daß hier nicht alles in Ordnung sein kann. Das Visionsbild würde ganz im Gegensatz zu allen übrigen zu kompliziert und unklar, wenn der „Engel“, der v. 12 sich bittend an Jahwe wendet, wiederum verschieden sein sollte von dem Engel, dem Jahwe v. 13 die Antwort auf die Bitte gibt

und der die göttliche Antwort alsdann an den Propheten weiter vermittelt. Der angelus interpres, der von Anfang an dem Propheten zur Seite steht, ist vielmehr niemand anders als der „Engel Jahwes". Er ist der „Engel", der 2, 7 f. einem anderen Engel einen Auftrag gibt und zugleich, genau so wie 1, 14 f, die göttlichen Absichten kundmacht, und mit ihm ist dann auch der „Engel Jahwes" zu identifizieren, der in der vierten Vision c. 3 Träger der göttlichen Heilsgedanken ist und den niederen Engeln gebietet, an dem Hohenpriester das auszurichten, was Jahwe für ihn beschlossen hat. M. E. ist nun aber der מלאך יהוה in 1, 11. 12 auch erst nachträglich eingedrungen; er gehörte nicht zum ursprünglichen Texte. Hat etwas von einem „Engel" dort gestanden (was ich freilich nicht für ganz sicher halte, weil eigentlich ויענו את וג׳ eine Frage voraussetzt, die vorher in v. 10 tatsächlich nicht an die Reiter gerichtet ist), so ist es sicher kein anderer gewesen als der angelus interpres; dann müssen wir lesen: את המלאך הדבר בי. Vielleicht hat der Umstand, daß vorher (v. 10) von Jahwe als dem die Rede ist, der die Reitergeschwader ausgesandt hatte, in Verbindung mit der richtigen Vorstellung von der Identität des mit dem Propheten redenden Engels mit dem „Engel Jahwes" einem jüngeren Abschreiber oder vielleicht gar schon dem redigierenden Bearbeiter und Herausgeber der Sacharjaprophetie in unserem Buche den מלאך יהוה in die Feder geführt, und für den so entstandenen Text מלאך יהוה הדבר בי hat dann noch später die Hand, die in v. 10 die Korrektur des Subjekts vorzunehmen Veranlassung fand, das geschrieben, was wir jetzt lesen: מ״ י״ העמד בין הה״.

In v. 12 ist מלאך יהוה m. E. auch erst nachträglich eingesetzt. Lesen wir v. 11ª so, wie vorgeschlagen, so kann natürlich nicht zweifelhaft sein, wer in v. 12 Subjekt ist (sollte in v. 11 את וג״ nicht ursprünglich sein, dann müßte in v. 12 המלאך הדבר בי hergestellt werden). Es ist eben der „Engel", dem v. 13 Jahwe auch die erwartete Antwort gibt. Die Einfügung des Subjekts מ״ יהוה in v. 12 darf vielleicht auf die Hand zurückgeführt werden, von der מ״ יהוה in v. 11 herrührt. Es ist aber auch denkbar, daß erst die arge Verwirrung, die durch den Zusatz in v. 10 in das Bild eingedrungen war, dazu Veranlassung gab, in v. 12 den „Engel Jahwes" einzufügen als den Engel, der das Gebet an Jahwe richtete. Daß dann

der מ׳ יהוה mit dem „Mann zwischen den Myrthen“ identisch wurde und von dem mit dem Propheten redenden Engel getrennt werden mußte, liegt natürlich auf der Hand, aber daß hernach nicht der מ׳ יהוה von Jahwe Antwort auf seine Bitte erhält, sondern der angelus interpres, also hier eine neue Schwierigkeit sich herausgestaltete, das hat der Urheber oder haben die Urheber der gegenwärtigen Textgestalt nicht gefühlt oder doch ignoriert. — So viel ist indes gewiß, falls wir in v. 10. 11. 12 in der angegebenen Weise wieder ausscheiden, was nachträglich eingefügt ist, und in v. 11 wieder lesen, was vielleicht einst dort gestanden hat, daß wir alsdann einen in sich vollkommen klaren und sachlich wohl geordneten Bericht über die visionären Vorgänge erhalten. Und gerade die schlichte Klarheit, die wir auch sonst in diesen Visionsberichten des Propheten erkennen können, soweit nicht Verderbnisse eingedrungen sind, zumal aber die sachliche Klarheit und die stilistische Regelmäßigkeit der Darstellung des formal zu allernächst vergleichbaren Berichts über die fünfte Vision (c. 4) sprechen deutlich dafür, daß unsere Kritik auf dem rechten Wege ist, eben weil sie uns auch für die erste Vision einen formal und sachlich klaren Zusammenhang geliefert hat. Umsomehr dürfen wir mit dem Ergebnis unserer Kritik zufrieden sein, als auch in stilistischer Hinsicht der durch sie gewonnene Text sich an keinem Punkte von der Eigenart der Darstellung Sacharjas entfernt.

Die Übersetzung des ganzen Visionsbildes mag zeigen, daß wir wirklich ein in sich wohl geordnetes, abgeschlossenes Ganze wiedergewonnen haben, und zugleich die feste Grundlage für unsere weitere Untersuchung schaffen. Sie lautet:

> [7] Am 24. Tage des 11. Monats[1] im 2. Jahre des Darius erging das Wort Jahwes an mich[8] in nächtlichen Gesichten (während ich mich im Vorhof des Hauses Jahwes befand, und ich schaute)[2] und siehe! ein Engel kam hervor und sprach zu mir: Erhebe doch deine Augen und schaue! und ich erhob meine Augen und schaute, und siehe! Da war ein Mann, reitend auf einem braunroten Rosse, und er hielt[3] zwischen den Myrthen, die in

---

1) Es folgt die Glosse: „d. i. der Monat Šᵉbāṭ“.

2) Eingeklammert, weil wenigstens im ersten Teil immerhin fraglich; s. o. im Texte.

3) Marti hat notiert, עֹמֵד stimme nicht wohl zu רֹכֵב, aber sachlich ist beides nebeneinander, wie mir scheint, völlig unanstößig.

der Tiefe (?)[1] waren, und hinter ihm waren braunrote, hellrote und weiße Rosse. [9] Da sprach ich: „Was bedeuten diese da, mein Herr?“ Und es sprach zu mir der Engel, der mit mir redete: „Weißt du nicht, was diese da bedeuten?“ Ich aber sprach: „Nein, mein Herr!“ [10] Da hob er an und sprach zu mir also: „Dieses sind die, welche Jahwe ausgesandt hat, damit sie die Erde durchstreifen,“ [11] und sie berichteten[2] dem Engel, der mit mir redete, und sprachen: „Wir haben die Erde durchstreift, und siehe! die ganze Erde liegt in ungestörter Ruhe da!“ [12] Darauf hob er an und sprach: „Jahwe der Heerscharen, wie lange doch willst du dich nicht erbarmen Jerusalems und der Städte Judas, denen du grollst nun schon 70 Jahre lang?“ [13] Jahwe aber antwortete dem Engel, der mit mir redete, gütige Worte und Worte des Trostes[3], [14] und dann sprach der Engel, der mit mir redete, zu mir: „Predige folgendermaßen: So spricht Jahwe der Heerscharen: Ich eifere mit gewaltigem Eifer um Jerusalem und um Zion [15] und mit gewaltigem Groll grolle ich nun wider die sorglos sicheren Völker, denn da ich nur wenig grollte, halfen sie [mir] zum Unheil!“

b) Die Bedeutung der Farben der Rosse und der Myrthen.

In der Darstellung der Gesichte ist unzweifelhaft jeder einzelne Zug bedeutsam, auch wenn in der durch den angelus interpres dem Propheten vermittelten Deutung nicht besonders darauf eingegangen wird. Denn geschieht dies auch nicht, so darf man darum doch den nicht erklärten Zug in dem Visionsbilde nicht ohne weiteres als gleichgültig betrachten. Vielmehr

---

Die Reitergeschwader sind ja nicht mehr in Bewegung; die Reiter und ihr Anführer sitzen zwar noch zu Pferde, aber sie haben Halt gemacht, und der Begriff „Halt machen“ kann durch עמד ausgedrückt werden. Aber wer an עמד Anstoß nimmt, mag es streichen, denn der einfache Nominalsatz והוא בין ההד״ sagt ja auch alles, was hier erwartet werden kann, und es läßt sich sogar denken, daß hier zunächst noch einmal רֹכֵב einem Abschreiber in die Feder floß, das dann in עמד abgeändert sein könnte.

1) Eine kritische Vermutung zu dem hier stehenden schwierigen Textworte wird an späterer Stelle anmerkungsweise folgen.

2) So übersetze ich, da „sie antworteten“ zu deutlich eine Frage vorher voraussetzt; von einer solchen ist aber vorher nicht die Rede. Im übrigen beachte die oben S. 24 im Texte in Klammern angedeutete Möglichkeit einer von der zunächst von mir vorgezogenen abweichenden Beurteilung von v. 11a und 12a.

3) Statt דְּבָרִים נִחֻמִים ist vorzuziehen דִּבְרֵי נח״, oder ist sonst zu lesen: דְּבָרִים מְנַחֲמִים (G. λόγους παρακλητικούς)?

wird vorausgesetzt, daß die deutliche Herausstellung des Hauptgedankens, den das visionäre Bild ausprägen soll, dem Propheten selbst wie denjenigen, die durch ihn die in dem Bilde liegende Verkündigung empfangen, auch die nicht ausdrücklich erklärten Nebenzüge in ihrer Bedeutung verständlich machen werde. Eins darf dabei allerdings nicht übersehen werden. Wie schon einleitend ausgeführt wurde, ist auch die in den Visionen enthaltene prophetische Predigt genau so, wie die sonst lediglich im Worte ergehende, zunächst für die Gegenwart, für die lebende Generation, für die Zeitgenossen des Propheten bestimmt. Einem Bedürfnis der Gegenwart soll das Wort im Bilde wie das bildlose Wort Befriedigung verschaffen. Es ist darum m. E. nicht blos berechtigt, den in dem Bilde enthaltenen Hauptgedanken auf die Gegenwart zu beziehen und in ihm eine Antwort auf Fragen zu erblicken, die die Lage, in der sich die Gemeinde zur Zeit befand, als der Prophet die Gesichte empfing, den Frommen auf die Lippen drängte, sondern es ist berechtigt, auch in den Nebenzügen bedeutungsvolle Beziehungen auf die Gegenwart zu erkennen, in ihnen in irgend einer Richtung eine für die Gemeinde bedeutungsvolle, Trost und Glaubensmut spendende prophetische Wiederspiegelung ihrer Lage in der Gegenwart zu erblicken. Wir dürfen also, wie ich glaube, im Zusammenhange mit der ausdrücklichen Deutung des Hauptinhalts des Bildes auch für die nicht besonders erläuterten Nebenzüge Licht und Verständnis erwarten, wenn wir die eigenartigen Verhältnisse und Bedürfnisse der Gegenwart, für die die Visionen überhaupt bestimmt sind, scharf ins Auge fassen.

Solche bedeutungsvollen Nebenzüge, die in der nachfolgenden Erklärung keine ausdrückliche Beleuchtung finden, liegen innerhalb der Darstellung des ersten Nachtgesichtes Sacharjas in der besonderen Hervorhebung der verschiedenen Farben der Rosse und in der Angabe des Standortes der Reitergeschwader zwischen den Myrthen vor. Es sind nicht lediglich zufällige Züge in dem Bilde, über die man ohne weiteres hinweggehen dürfte. Denn, wenn es sich so verhielte, warum sind sie nicht ganz übergangen? Um den nachher ausdrücklich herausgestellten Gedanken im Bilde nahezubringen, dazu bedurfte es eigentlich doch nur der Erwähnung jener Reiterscharen überhaupt. Was haben die verschiedenen

Farben der Rosse und der Umstand, daß die Reiter zwischen den Myrthen Halt gemacht haben, mit der Aufgabe, die sie erfüllt hatten, oder mit dem Bericht, den sie erstatten, zu tun?

Ich weiß wohl, daß man bis in unsere Tage hinein die verschiedene Färbung der Rosse hiermit in inhaltliche Beziehung gesetzt hat. Nach den einen soll die verschiedene Färbung (wie man annimmt, nach Analogie der Farben in 6, 1ff.) auf die verschiedenen Himmelsgegenden hinweisen, nach denen die Reiterscharen zur Ausführung ihrer Erkundigungs- (oder Rekognoszierungs-) aufgabe gesandt waren. Freilich steht dieser Annahme die Dreizahl der Farben entgegen, während für den Fall der Richtigkeit dieser Auffassung man eine Vierzahl erwarten müßte. Und so hat denn auch Ewald es für unzweifelhaft erklärt, daß in v. 8 „einer von den vier Farbennamen ausgefallen sein" müsse (vgl. so auch Wellhausen, Nowack, Marti). Aber was gibt uns Berechtigung zu einer solchen Korrektur des überlieferten Textes? Die Textgestalt, welche 𝔊 bietet, sicherlich nicht, denn ihre Abhängigkeit von der Darstellung in c. 6 liegt zu deutlich auf der Hand, als daß man ihrer Lesung in c. 1 entscheidenden Wert beilegen dürfte (vgl. ebenso ablehnend Steiner in Hitzigs Komm. z. St.). Höchst sonderbar wäre überdies auch die Bezeichnung von Himmelsgegenden mit den verschiedenen roten Farben, umso sonderbarer, wenn man die in c. 6 genannten Farben in Vergleich zieht. M. E. ist diese Deutung der Farben irrig. Sie verfehlt das Ziel vollkommen. Wo steht denn auch nur mit einem Buchstaben angedeutet, daß die Reiter in getrennten Zügen die Erde durchstreift haben? Von c. 6 aus darf man dies nicht hier eintragen, denn zunächst ist jedes Gesicht für sich aufzufassen und zu deuten (vgl. dazu auch Keil)[1].

---

1) Übrigens möchte ich hier zunächst Keil einer Bemerkung Nowack's gegenüber in Schutz nehmen. Nowack (auch in [2]) bemerkt zu dem Farbennamen שׂרקים, derselbe bedeute „jedenfalls" „nicht staargrau, schwarz mit weiß meliert" und kennzeichnet dies durch beigefügtes (Keil) als Keil's Ansicht, ja, fügt hernach noch in großer Schärfe hinzu, „jene Bedeutung sei von Keil erfunden, lediglich um eine Übereinstimmung unserer Stelle mit 6, 2 und Apoc. 6, 8 zustande zu bringen". Nowack's Bemerkung stimmt überein mit der von Steiner in seiner Ausgabe von Hitzig's „Kl. Propheten" zur Stelle eingefügten Zurückweisung der früheren Ansicht Keil's, nur steigert er ihre Schärfe in ganz auffälliger Weise. Letzterer hat nun

Für ebenso wenig richtig kann ich im ganzen die andere Deutung der Farben halten, die bis heute Vertreter hat, wenngleich wir sehen werden, daß ein richtiges Moment in ihr durchaus nicht fehlt. Unter dem Einfluß von Apoc. 6, 2ff. setzt Keil die Farbe der Rosse „mit der Mission, welche die Reiter auszurichten hatten", in Beziehung, und die Mission der Reiter war n. s. M. diese: „in die Bewegung der Völker, wenn eine solche stattfand, tätig einzugreifen und sie zu dem gottgewollten Ziele zu leiten, und zwar in der durch die Farbe ihrer Rosse angedeuteten Weise, nach Apoc. 6 die auf den roten Rossen durch Krieg, Blutvergießen und andere Plagen, die auf den weißen Rossen durch Sieg und Überwindung der Welt". In dem Rot sieht er die Farbe des Blutes, im Weiß, „dem Abglanz himmlischer, göttlicher Herrlichkeit", ein „Sinnbild herrlichen Sieges". Davon, daß die Reitergeschwader ausgesandt seien, nur um „Kundschaft über die Erde einzuziehen und dem Herrn zu bringen", will Keil nichts wissen; er meint, „dazu wäre die Aussendung einer ganzen Schar mit verschiedenfarbigen Rossen überflüssig gewesen und bedeutungslos".

Auch von Orelli bewegt sich in der gleichen Richtung. Er meint, „jene Rosse . . . seien nicht Postpferde, sondern Kriegsrosse; die drauf reiten, des Herrn mannigfaltige Kriegsschar, welche er ausgesandt hat, um den Schauplatz ihrer künftigen Tätigkeit in Augenschein zu nehmen. Ihr Umherschweifen auf der ganzen Erde habe zwar noch nicht unmittelbar Gottes Plagen, Krieg usw. zur Folge, . . . aber ihr Umherziehen sei die Vorbereitung zum Überfall der Welt, von welcher sie einstweilen berichteten, daß sie in träger Sicherheit liege". Die Farben deutet auch er wie Keil aus: Das

---

aber in seiner 1888 erschienenen dritten Ausgabe seines Kommentars zu den kleinen Propheten diese Ansicht fallen lassen und sich der richtigen, auch von Nowack akzeptierten Deutung des Wortes שׂרק angeschlossen. Nowack hat das übersehen und sich daher ungerechter Weise zu so scharfer Zurückweisung verleiten lassen. — Sachlich bemerke ich sodann hier, daß, wie sich aus dem oben Bemerkten schon, aber noch bestimmter aus der hernach folgenden Erklärung der Farben der Rosse ergibt, es völlig unberechtigt ist, aus der hier erst gewaltsam in den Text hineinzukorrigierenden Vierzahl weitere religionsgeschichtliche oder mythologische Beziehungen abzuleiten. Vgl. A. Jeremias, Das a. Test. im Lichte des alten Oriets [2] S. 604; H. Zimmern, Keilinschriften u. das a. Test. [3] S. 633 u. a.

Rot sei die Farbe des Bluts; das hellere Rot möchte er auf Feuer beziehen, während das Weiß Farbe des Sieges und Triumphes sein soll. v. Orelli identifiziert nach unseren vorausgehenden Ausführungen natürlich mit Unrecht den „Engel des Herrn“ mit dem Führer jener Reitergeschwader und knüpft daran dann diesen Schluß: „Daß der Engel des Herrn selbst, der in der alten Zeit der Kriege Jahwes die himmlischen und irdischen Scharen zum Siege über die Heiden geführt hat (!), bereits sein blutrotes Roß bestiegen, ist ein Zeichen nahen Ausbruchs der Gerichte des Herrn, welche seinem Volke aufhelfen sollen“.

Im Ganzen verfehlt nach meiner Überzeugung auch diese Erklärung den wirklichen Sinn. Es mag richtig sein, daß wir nicht an „Postpferde“ nach Analogie der persischen Reichspost zu denken haben, was auch Wellhausen gegen Ewald in Frage stellt, aber ebenso richtig ist, daß sich im Zusammenhang nichts findet, das von einer anderen, den Reitern auferlegten Aufgabe als der der Rekognoszierung redet. Daß dieselben ausgesandt seien, um, wie v. Orelli sagt, den Schauplatz ihrer zukünftigen Tätigkeit in Augenschein zu nehmen, davon vermag ich nichts in dem Wortlaute zu finden. Auf einen kriegerischen Charakter der Reiter und Rosse deutet nichts. Natürlich ist an sich nicht ausgeschlossen, daß solche Reiter später auch Träger des göttlichen Gerichts wider die Völkerwelt sein konnten, aber daß die, welche Sacharja in jenem Momente schaute, solche seien, wird durch nichts angedeutet. Ja, man sollte sagen, der Gedanke hieran werde im allgemeinen schon durch den Inhalt ihres Berichtes ausgeschlossen. Denn, wenn sie berichten, die ganze Erde liege noch in sicherer Ruhe da, so scheint es doch, als seien sie selbst nicht bestimmt, sie in dieser Ruhe zu stören. Der weitere Schluß liegt sicher auch sehr nahe, hätten sie die Völkerwelt aufgestört aus dieser Ruhe vorgefunden, so würden sie dies berichtet haben, zugleich aber selbst nicht an der Störung schuld gewesen sein. Daß sie blos den Schauplatz ihrer zukünftigen Tätigkeit hätten kennen lernen sollen, das legt v. Orelli in den Text hinein. Es muß also m. E. bei der Annahme verbleiben, daß die Reitergeschwader nichts anderes zu tun beauftragt waren, als über die ganze Erde zu schweifen, um zu erkunden, wie es in der Völkerwelt aus-

sehe, ob schon die Zeit ihrer Erschütterung, die vor gar nicht langer Zeit Haggai so bestimmt in Aussicht gestellt hatte (Hagg. 2, 6 ff., 20 ff.), angebrochen sei.

Das entspricht auch dem augenblicklichen Bedürfnis oder, wenn man zugleich die durch den Bericht der heimgekehrten Scharen veranlaßte Bitte des Engels an Jahwe in Betracht zieht, der augenblicklichen Stimmung der Gemeinde. Sie sehnte sich nach dem vollen Anbruch der Heilszeit, dem Zusammenbruch der Heidenmacht, unter deren Gewalt sie noch seufzte, und ihre Sehnsucht hatte vor wenigen Monaten noch einen so mächtigen Antrieb durch jenes Wort des Haggai empfangen. Es mochte in jenem 11. Monate des 2. Jahres des Darius ein besonderer Anlaß dazu gegeben sein, daß diese Sehnsucht mit größerer Stärke in den Herzen der Frommen erwachte und die Verzögerung ihrer Erfüllung sich besonders schmerzlich fühlbar machte. Es mochte sich gerade damals mit größerer Dringlichkeit als zuvor den betenden Lippen der Gemeinde das ängstliche Warum entringen, — warum denn Jahwe zögere, die Heidenmacht zu zertrümmern und sein Volk in der vollen verheißenen Herrlichkeit aufzurichten? Da bedeutet denn der Bericht der von Jahwe zur Erkundigung ausgesandten Scharen nur die Bestätigung der Tatsache, die den Frommen so schmerzlich ist, und er bereitet den Weg, auf dem die Sehnsuchtsseufzer derselben durch Vermittlung des Engels vor Jahwe gelangen und ihn veranlassen können, seine alte Heilszusage zu erneuern und ihre Erfüllung in baldige Aussicht zu stellen. Wie er dies aber tun wird und durch wen er dies tut, davon ist hernach im Bereiche des ersten Gesichts nicht die Rede; es handelt sich nur darum, daß er die Sehnsucht seines Volkes erfüllen wird. Ich meine also, es müsse bei der Ansicht sein Bewenden haben, daß die Reitergeschwader mit ihrem Führer an ihrer Spitze in dem Zusammenhang dieses Bildes keine andere Aufgabe zu erfüllen haben als die der Erkundigung. Davon, daß sie auch als solche hernach bei der Ausrichtung des göttlichen Willens an der Heidenwelt beteiligt sein würden, ist nirgends etwas zu lesen und darauf führt auch nichts im Zusammenhang der Darstellung der Vision.

Und doch ist die Auslegung Keils und von Orellis, soweit die Farben der Rosse in Betracht kommen, nicht ab-

solut auf dem Irrwege. Sie besitzt ein Wahrheitsmoment. Dies Wahrheitsmoment liegt auch wirklich in der Richtung auf die Zukunft des Gottesreichs. Die Verschiedenheit der Farben steht in Beziehung auf die Erfüllung jener zuletzt durch Haggai neu erweckten und bestärkten Sehnsucht der Gemeinde, von der vorher die Rede war. Aber auf Blut, Feuer oder dergleichen weist sie nicht hin. Sie hat wenigstens zunächst nichts mit Kampf und Sieg zu tun. Sie ist viel weniger speziell gemeint. Und daß sie es nicht auf blutigen Kampf und Sieg abgesehen hat, ergibt sich eigentlich schon, wenn wir sie streng im Rahmen des Inhalts des ersten Gesichts und seiner Deutung zu verstehen suchen. Tun wir dies — und das sollte man doch selbstverständlich tun —, so bleiben wir von vornherein davor bewahrt, die Farben in jener speziellen Weise zu verstehen. — Man darf ja doch nicht übersehen, daß im Bereiche der ersten Vision und der sich an sie anschließenden göttlichen Kundgebung auch nicht mit einem Worte von der Ausführung des göttlichen Willens an der Völkerwelt die Rede ist. In v. 14 f. wird dem Propheten durch den Engel Jahwes nur der Auftrag erteilt, zu verkündigen, daß Jahwe nunmehr um Zion und für Zion eifere, dagegen von großem Zorne ergriffen sei wider die sorglos ruhig dahinlebenden Völker um ihrer auch nur allgemein angedeuteten Verschuldung willen. Damit ist nur angekündigt, daß mit der göttlichen Heilswirksamkeit für Israel Hand in Hand gehen werde das Entbrennen des göttlichen Zornes wider die Heidenvölker. Aber wie und durch wen er an letzteren das Gericht üben werde, davon wird noch nichts gesagt und sollte noch nichts gesagt werden, eben weil das der Inhalt erst des zweiten Visionsbildes ist (2, 1 ff.). Überlegen wir das Gesagte, so meine ich, es verstehe sich wohl von selbst, daß wir auch die Bedeutung der verschiedenen Färbung der Rosse nur innerhalb des Rahmens suchen dürften, der durch den dem Sacharja 1, 14. 15 erteilten Predigtauftrag beschrieben wird. Demgemäß haben m. E. die verschiedenen Farben, und zwar in der gegebenen Aufeinanderfolge, nur Beziehung auf die allgemeine, für die Gemeinde der Gegenwart des Propheten immerhin tröstliche Tatsache, daß in diesem Gesicht die Gewißheit des göttlichen Heils für Jahwes Volk und des göttlichen Gerichts für die Heidenwelt

nachdrücklich bestätigt wird. Aber, und das ist sehr zu beachten, die Farben beziehen sich in erster Linie und positiv auf jene erste Seite dieser Gewißheit, auf die zweite, d. h. auf die Gewißheit des göttlichen Gerichts über die Heidenwelt erst in zweiter Linie oder genauer nur indirekt oder, ich darf auch sagen, nur negativ. Das Wahrheitsmoment, das in Keils u. a. Auffassung liegt, ist also damit festgelegt. In der Hauptsache ist dasselbe freilich nur darin zu suchen, daß Keil recht hatte, wenn er die Farben auf die Zukunft bezogen hat. Aber nun fragt sich, wie haben wir die verschiedenen Farben positiv zu verstehen. Einen richtigen Ansatz zu ihrer Deutung finde ich bei Ewald. Ihn weiter wirksam werden zu lassen, ist Ewald augenscheinlich durch die gleichsam in der Luft der exegetischen Welt liegende irrige Meinung behindert worden, die Rosse in c. 1 müßten, um richtig verstanden zu werden, von denen in c. 6 erklärendes Licht entnehmen. Denn sonst würde m. E. der geistvolle und scharfsichtige Mann schwerlich auf halbem Wege abgebogen sein, noch viel weniger sich haben verleiten lassen, gewaltsam das Bild in 1, 8, soweit es sich um die Zahl der Farben der Rosse handelt, mit dem in c. 6 in Einklang zu bringen und die dort stehenden Farben ohne weiteres mit den sehr wesentlich verschiedenen in c. 6 als Bezeichnungen für die Himmelsgegenden gleichzustellen.

Ewald sagt in seiner kurzen, aber geistvollen Einleitung zu den sieben Gesichten: „Zakharja sehnt sich aufs höchste einen neuen bessern tag für das reich Gottes aufgehen zu sehen: jetzt ist es für dieses noch finster; so fällt er denn am abend in den langen höchst mannichfachen und ebenso höchst lebendigen traum einer nacht wo er sich allein von himmlischen gestalten örtern bildern und stimmen umgeben und gehoben fühlt, wo ihm am göttlichen throne klar wird wie aus allem gewirre der finstern zeit stufenweise sich ein dem göttlichen willen gemäßer neuer heller tag entwickeln wird, und wo er nur aufwacht um den seinigen zu melden was er so von dieser entwickelung eines besseren zukunftsmorgens und von den bedingungen dieser messianischen zukunft geschauet hat.“

In diesen schönen Worten haben wir die Anknüpfungspunkte für die — wie ich meine — richtige Deutung der verschiedenen Farben der Rosse. Die Lösung des Rätsels ergibt sich, wenn wir einerseits beachten, daß es sich um „Nacht“-

gesichte handelt, und wir uns andrerseits von dem Gedanken leiten lassen, den Ewald ausspricht, wenn er darauf hinweist, daß dem Propheten in den ihm zu teil gewordenen Gesichten klar geworden sei, wie sich aus dem Gewirre der finsteren Zeit stufenweise ein dem göttlichen Willen gemäßer neuer heller Tag entwickeln werde.

Ja, darum handelt es sich; nach dieser Gewißheit verlangte die Gottesgemeinde jener Gegenwart, daß der so oft und in so glühenden Farben, zumal durch Deuterojesaja, im Namen Jahwes angekündigte Heilstag in seiner ganzen Helligkeit und beseligenden Schönheit sicher und bald anbreche. Ihre Lage in der Gegenwart war ja, wie uns das Haggaibüchlein so deutlich zeigt, und wie wir ohne Weiteres von dort aus schließen können, nicht derart, daß auch schwache, ungefestigte Gemüter ohne weitere Tröstung und Stärkung unter allen Umständen die Hoffnung festzuhalten vermochten, welche die Predigt des Haggai vor wenigen Wochen und Monden neu erweckt hatte.

Ich erinnere an das, was ich zu Hagg. 2, 10ff. in meiner Schrift „Juden und Samaritaner" ausgeführt habe, an die seit dem 9. Monat jenes Jahres sich erhebenden Schwierigkeiten und Gefahren, die der jungen Gemeinde und ihrer fortschreitenden Entwicklung zu der ersehnten Vollendung nicht blos von einer feindseligen Bevölkerung im heiligen Lande selbst, sondern möglicherweise auch von seiten der persischen Obergewalt in den Weg zu treten drohten. Ob im 11. Monat, zur Zeit, da Sacharja die Gesichte empfing, noch besonderer Anlaß geboten war, den Glaubensmut und die Hoffnungsfreudigkeit der Gemeinde zu stärken, wollen wir jetzt dahin gestellt sein lassen; ich komme an einer späteren Stelle darauf zurück. Hier genügt die Feststellung, daß sicher durch die Lage der Gegenwart in jenem Monat das Bedürfnis nach einer neuen Bestätigung der Verheißung, daß der Tag des Heils für das Gottesvolk sicher anbrechen werde, erweckt gewesen ist und daß diesem Bedürfnis durch die Visionen des Sacharja Genüge geschehen sollte.

Was aber sollen nun die verschiedenen Farben der Rosse bedeuten? Um diese Frage richtig zu beantworten, ist zunächst zu beachten, daß durchaus kein Zwang vorliegt, הלילה in v. 8 von der finsteren Mitternacht zu verstehen. Nichts nötigt auch,

mit Ewald daran zu denken, der Prophet sei „am abend in den langen . . . traum einer nacht“ gefallen oder, wie er sich etwas später ausdrückt, die Gesichte seien „in einer nacht und wie in einem einzigen großen traume vom abend bis zum morgen vorübergezogen“. Was sollte uns hindern, הלילה von dem letzten Teile der Nacht, von der Zeit gegen den kommenden Morgen hin zu verstehen? Warum sollte uns das Wort nötigen, an die tiefe, schwarze Finsternis der Mitternacht oder auch nur an den in diese letztere hineinführenden Abend zu denken? An den letzten Teil der Nacht, nahe dem kommenden vollen Tage, zu denken, dazu führt uns auch die zum richtigen Verständnis der in den Gesichten liegenden Prophetie unerläßlich notwendige Erwägung des heilsgeschichtlichen Charakters der augenblicklichen Lage der Gemeinde, zumal auch mit Rücksicht darauf, wie sich derselbe für das Auge und Urteil des Propheten darstellen mußte.

Läßt sich denn wirklich diese Gegenwart der Gemeinde, wie sie sich für den Propheten charakterisieren mußte, mit der finsteren Mitternacht oder gar mit einem in finstre Mitternacht hineinführenden Abend in Vergleich stellen? Wie die Antwort auf diese Frage lauten muß, bedarf kaum besonderer Auseinandersetzung. Blicken wir zurück auf das Zeugnis des Haggai und vorwärts auf das, was Sacharja selbst zu verkündigen berufen war, so werden wir ohne Zögern zugestehen, daß weder jener noch dieser imstande gewesen sein wird, die Gegenwart trotz aller Mängel, trotz allen Abstandes ihrer Art von der, welche man von der Vollendungszeit erwartete, als finstere Mitternacht oder gar als Abendzeit zu betrachten, die erst noch durch eine finstere Nacht zum hellen Morgen führen sollte. Für den einen wie für den anderen war in Wahrheit mit der Wendung der Dinge im Jahre 538 der Anfang der Entwicklung zur vollkommenen Erfüllung der göttlichen Endverheißungen eingetreten. Freilich auch nur der Anfang, — warum nicht gleich das Ende jener Entwicklung, das wußten sie ja auch, und das war ja ein Hauptteil der Predigt, mit der sie Jahwe an die Gemeinde und ihre Häupter gesandt hatte.

Betrachten wir nun (durchaus im Einklang mit der prophetischen Betrachtungsweise jener Zeiten selbst) die Zeit des Exils, die Zeit des Gerichts, unter dem Bilde der Nacht oder nächtlicher Finsternis, die Zeit des vollkommen eingetretenen

Heils aber unter dem Bilde des Tages oder der lichten erquickenden Tageshelle, so ergibt sich, wenn wir die wirkliche Lage der Gemeinde Jahwes in der Zeit ins Auge fassen, in der Sacharja seine Gesichte empfing, ganz von selbst, daß diese Zeit wenigstens den Propheten, aber mit ihnen unzweifelhaft auch allen, die in wahrhaft gläubiger Hingebung an den Willen ihres Gottes geduldig der Zukunft harrten und an ihrem Teile bemüht waren, dem Kommen des Reiches Gottes alle Hindernisse aus dem Wege zu räumen, zwar nicht als voller Tag, aber noch viel weniger als tiefe finstere Nacht erscheinen konnte. Vielmehr schon dämmerte ihnen der kommende Morgen der Heilszeit entgegen.

Als die Stunde schlug, da Babel von der Macht des von Jahwe selbst nach der Prophetie Deuterojesajas auf den Plan geführten Perserkönigs zusammensank, da Cyrus durch sein Edikt auch den Juden erlaubte, heimzukehren und das Haus ihres Gottes wieder aufzurichten, da war der erste Strahl der aufgehenden Sonne der Heilszeit, der sich über Israel von neuem erhebenden „Herrlichkeit Jahwes“ (Jes. 60, 1) am östlichen Horizont emporgestiegen und hatte begonnen, den nächtlichen Himmel zu röten, in siegreichem Kampfe die Finsternis der Gerichtsnacht zu überwältigen und allmählich, aber sicher den strahlenden Glanz des vollkommenen Heilstages herbeizuführen.

In diese Zeit der Morgendämmerung haben wir zu blicken, wenn wir wirklich verstehen wollen, was die Farben der Rosse bedeuten sollen. Das ist die Zeit, die mit jenem הלילה gemeint ist, die Zeit, als über des Propheten Geist die Hand Jahwes kam und ihm das Auge öffnete, die bedeutsamen prophetischen Bilder zu schauen, von denen er uns nun Mitteilung macht.

Auf der Tiefe des Angesichts der Erde, in den Tälern und Niederungen des Landes lagert noch das Düster der Nacht, freilich auch schon nur mehr noch das Düster des dämmernden Morgens. Am östlichen Himmel aber droben spiegelt sich schon verheißungsvoll die Höhe rötend das kommende Licht des Tages wieder, im Reflex auch dem die Erde deckenden Dunkel milderndes Licht beimischend, den in der Hülle der Nacht noch weilenden Menschenkindern sichere Hoffnung gewährend, daß nunmehr bald das Ende der Zeit nächtlicher Angst und Not gekommen sein wird.

Das Rot, das den Weltenraum in der Morgenfrühe vom Aufgang her durchwallt und überzieht, mischt sich, je weiter von seinem Ausgang es sichtbar wird, nur schwach mit dem ungern weichenden nächtlichen Dunkel. Zunächst dem Auge des in der dunklen Tiefe weilenden Menschenkindes scheint es nur schwach durch das Dunkel hindurch und in dunkelroter Färbung breitet sich vor ihm die Weite des Raumes unter dem Himmel aus. Je näher aber die Stunde rückt, wo das Gestirn des Tages siegreich und in voller Größe und Kraft hervorbricht, um so heller wird der östliche Himmel, um so schneller nähert sich die Färbung des Himmels und alles dessen, was unter ihm ist, dem hellen Weiß des Sonnenglanzes, nach dem die Erde und das Leben auf ihr so sehnlichst verlangt.

Das sind die Gedanken und Vorstellungen, die uns die Bedeutung der dreifach verschiedenen Färbung der Rosse zu erläutern vermögen. Das dunklere Rot (an ein solches haben wir bei אָדֹם zu denken; an die Farbe dunklen Blutes mag man dabei wohl vergleichend erinnern) der dem in der Erdentiefe weilenden, nach dem Aufgang hinausschauenden Seher nächststehenden Reiterschar entspricht eben jener Rötung des vom aufdämmernden Frührot des kommenden Tagesgestirns noch erreichten, entlegensten Teils des Erden- und Himmelsraumes. Das hellere Rot[1] des dahinter stehenden Geschwaders spiegelt die hellere, dem Glanze vollen weißen Tageslichts sich immer mehr nähernde Rötung wieder, mit der sich der Himmel bedeckt und von der im Reflex auch der Erdenraum erfüllt wird, je näher die Stätte des Aufgangs der Sonne herantritt. Das Weiß der vom Schauer entferntesten Schar weist endlich unmittelbar hinaus in die Region des Aufgangs, in die Fülle des Lichtglanzes, die um die aufgegangene Sonne gebreitet ist und schließlich den ganzen Erdenraum durchfluten soll, alles Dunkel von der Erde verscheuchend.

---

1) Daß bei שׂרוק an ein solches zu denken ist, darüber ist man wohl heute einig. Es ist aber nicht uninteressant, hier an de Lagarde's Zusammenstellung von שׂרֵק und שְׂרֵקָה, die gewiß nicht von שָׂרֹק getrennt werden dürfen, mit arab. šāriq = sol oriens zu beachten. Denn hat er damit recht, was anscheinend wirklich der Fall ist, so würde schon in der Wahl des Wortes eine direkte Beziehung zum „Aufgang der Sonne" liegen, und das wäre geeignet, meine Ausführungen nicht unwesentlich zu stützen. Vgl. de Lagarde, Übersicht über die im Aram., Arab. u. Hebr. übl. Bildung der Nomina, S. 31f.

So enthalten die drei verschiedenen Farben, wie man leicht erkennen und zugeben wird, eine große prophetische Bedeutung für die Gemeinde in jenem Zeitmoment. Sie weisen tröstend und glaubenstärkend darauf hin, daß man wirklich schon in dem Bereich des anbrechenden Tages der Vollendungszeit stehe und daß das helle Licht des Tages immer näher rücke, daß der volle Aufgang der Sonne der Heilszeit, der Herrlichkeit Jahwes über seinem Volke und Lande (vgl. Jes. 60, 1, besonders aber v. 19f.) nahe bevorstehe. Die tröstende Kraft dieser im Bilde erscheinenden Verheißung war natürlich für die, die davon Kenntnis und Verständnis erhielten, um so größer, als sie ja gewiß sein konnten, daß das von dem geistigen Auge des Propheten Geschaute nicht ein Produkt lediglich menschlicher Phantasie, sondern von Jahwe selbst gewirkt war, und je unzweifelhafter sich die inhaltliche Übereinstimmung des nachher verkündigten verheißungsvollen Gottesworts mit dem in den verschiedenen Farben ausgeprägten bedeutungsvollen Hinweis auf die Ankunft der Heilszeit dem empfänglichen Verstande aufdrängen mußte. Und ich meine, wenn wir so den tieferen Sinn der auffälligen Farbendifferenz und der Aufeinanderfolge der drei verschiedenen Farben auffassen, so gewinnen dieselben in Wahrheit auch Bedeutung für die ganze Reihe der Nachtgesichte. Sie weisen gleich a limine darauf hin, daß alles, was die nachfolgenden Bilder sagen sollen, sich vollziehen soll und wird in der Zeit des anbrechenden Morgens bis zur vollen Gegenwart des Lichtglanzes der messianischen Heilszeit. Noch befand sich in jenem 11. Monate des 2. Jahres des Darius die Gemeinde in den ersten Anfängen des dämmernden Heilsmorgens, noch mußte es eine Weile dauern — wie lange, stand bei Gott —, ehe der Tag vollkommen angebrochen war, aber daß der verheißene Tag anbrechen werde, daran sollte Jahwes gläubiges Volk ebensowenig zweifeln, wie daran, daß auf die dämmernde Frühröte des natürlichen Tages der volle lichte Tag folgen werde.

Nun erheben sich im Anschluß an die dargelegte Deutung der Farben der Rosse weitere Fragen, deren Lösung für das allseitige Verständnis des Visionsbildes nicht unwichtig ist. Die erste Frage, auf die ich eine Antwort suchen möchte, ergibt sich aus folgender Erwägung. Ist es richtig, daß, wie wir

sahen, die verschiedene Färbung der Rosse und die Aufeinanderfolge der Farben ihre kausale Erklärung in einer Tatsache des Naturlebens finden, daß ihre Anwesenheit in dem Visionsbilde, ich glaube sagen zu dürfen, allein aus einer Einwirkung der natürlichen Erscheinungen am Morgenhimmel auf die Anschauungswelt des Propheten eine völlig zureichende Erklärung findet, — ist es dann nicht auch geraten, zur Erklärung des Vorhandenseins der Reitergeschwader in diesem Bilde überhaupt nach einer die Entstehung und Ausgestaltung dieser Vorstellung erklärlich machenden, im Naturleben zu suchenden Erscheinung zu fragen? Darüber sind wir doch wohl einig, daß die Vorstellungsformen, in die sich die prophetischen Gesichte kleiden, sich stets im Bereiche der Erfahrung der in Betracht kommenden prophetischen Persönlichkeit bewegen. Aber nicht blos das, sondern ich meine, es bestehe auch wohl darin Übereinstimmung, daß der Eintritt des prophetischen Geisteszustandes, in dem die menschliche Persönlichkeit befähigt ist, göttliche Gedanken, gegebenenfalls auch in Bildern, in sich aufzunehmen, mit dem Auge des Geistes das zu schauen, was sie Gott sehen lassen will, zusammenfallen kann und gewiß nicht selten zusammengefallen ist mit der Einwirkung natürlicher Erscheinungen oder Vorgänge, denen an sich nichts Besonderes, gar Wunderbares und Lehrhaftes anhaftete. Ja, es scheint zuweilen fast so, als habe die rein äußerliche Einwirkung von natürlichen Vorgängen erst den prophetischen Geist in einem zum Organe göttlicher Gedankenvermittlung bestimmten Manne erweckt, als habe der Eintritt des Naturvorgangs auch erst Gottes Geist an und in dem Propheten wirksam gemacht. Und läge es nun außer dem Bereiche der Möglichkeit, daß wir hier bei dem ersten Nachtgesichte Sacharjas, bei dem, was ihm zuerst ins Auge fällt, bei den Reitergeschwadern einem solchen Falle gegenüberstehen? Ich glaube, daß sich die Sache wirklich so verhält, daß hier wirklich eine Naturerscheinung sehr wesentlich mitgewirkt hat.

Was aber könnte es in der Dämmerung jener Morgenfrühe, am Ausgange einer vielleicht tiefdunklen Februar- oder Märznacht gewesen sein, das sich äußerlich dem leiblichen Auge des Propheten darbot, sich alsbald aber in seiner vom prophetischen Gottesgeiste ergriffenen und geleiteten Phantasie

in die Form jener Reitergeschwader mit einem Führer an der Spitze verdichtete? Es muß etwas gewesen sein, das auch nach seiner äußeren Erscheinung Formen darbot, die vor dem Auge der Phantasie zu der Vorstellung von hintereinander haltenden Reiterscharen zu führen vermochte. Und zugleich muß es etwas gewesen sein, das von dem aufdämmernden und je näher der Stätte des Aufgangs am östlichen Horizonte, um so stärker an Helligkeit zunehmenden Morgenlichte durchwaltet, in verschiedenen Graden, vom dunklen Rot bis zum glänzenden Weiß, gefärbt und so von dem es zuvor beherrschenden nächtlichen Dunkel erlöst werden konnte. Es ist, wie ich meine, nicht allzu schwer zu finden, woran wir denken dürfen. Gewölk in leicht vorstellbarer, an hintereinander stehende Reitermassen erinnernder Schichtung dürfte sich vor dem Auge des Propheten am östlichen Himmel aufgetürmt haben, — Wolkenschichten, die vom Aufgang her von dem hervorbrechenden Lichte der wiederkehrenden Sonne durchleuchtet wurden, die in ihrem dem Seher nächststehenden, von dem aufgehenden Lichte aber am weitesten abliegenden Schichten nur einen schwachen, dunkelroten Schimmer des kommenden Tages zeigten, während die vom Propheten weiter entfernten, dem aufgehenden Lichte aber näher stehenden Schichten von einem intensiveren Morgenrot durchglüht waren und die letzten, der kommenden Sonne am nächsten stehenden Schichten schließlich in dem hellen Weiß des Tageslichtes dem Auge des Propheten entgegenleuchteten. Der Anblick eines solchen herrlichen Wolkengebildes am Frühmorgen hätte allenfalls auch in dem Geiste eines nicht prophetischen, aber von Sehnsucht nach Erlösung aus dem Dämmerzustande der Gegenwart und nach Verwirklichung der messianischen Heilsvollendung erfüllten Mannes zu tröstlichen Gedanken anregen können, um wie viel eher aber in dem Geiste eines Mannes, der schon seither in den Prophetendienst Jahwes zur Förderung und Stärkung der Glaubenszuversicht seiner Gemeinde gestellt war?

Es bedarf wohl kaum besonderer Hervorhebung, daß ein solcher Hinweis auf eine Erscheinung im Naturleben als sinnliche Unterlage für ein Gebilde prophetischer Vision die Bedeutung des Inhalts dieses Bildes, den Charakter desselben als einer Schöpfung des göttlichen Geistes in dem Menschen-

geiste nicht verändert oder gar zu zerstören vermag. Die göttliche Kausalität in der Entstehung des eigentlichen prophetischen Inhalts des visionären Bildes bleibt unberührt, auch wenn wir annehmen, die Einwirkung des göttlichen Geistes auf die Gestaltungskraft der Phantasie des prophetischen Mannes habe ihren Anfang genommen, als sich vor dem leiblichen Auge das wundervolle Bild am Himmel in den Frühstunden jenes Tages entfaltete.

Wenn wir nun aber die Reitergeschwader in dem Visionsbilde in solcher Weise auf dem Untergrunde einer an sich durchaus nichts Ungewöhnliches enthaltenden Erscheinung im Naturleben begreifen, dann wird es auch verständlich, warum der Führer derselben dem Propheten auch auf dunkelrotem Rosse erscheint. Sein Roß konnte — natürlicherweise — keine andere Färbung haben als die, in der der Prophet die vordere Masse der Rosse erblickte. Und so ergibt sich zugleich und dient zur Bekräftigung unserer kritischen Ausführungen im ersten Abschnitt, daß Ewald (und in seinem Gefolge Wellh., Now., Marti) irrte, wenn er in v. 8 hinter והנה איש die Worte רכב על סום אדם als „die ganze klarheit der schilderung" störend und „nur aus mißverständnis von einer alten hand hinzugesetzt" beseitigen wollte. Der „Mann" gehört sozusagen organisch zu den Reiterscharen, und vielleicht hat nicht blos der Umstand, daß überall Reiterscharen ihren Führer haben, zu seinem Dasein in dem Visionsbilde geführt, sondern möglicherweise auch die Gestalt des natürlichen Substrats dieses Bildes.

Um die Möglichkeit oder Zulässigkeit der hier dargebotenen Erklärung der Erscheinung der Reitergeschwader aus der Miteinwirkung einer Naturerscheinung auf die Vorstellungswelt des Propheten einigermaßen zu stützen, glaube ich darauf hinweisen zu sollen, daß auch sonst in der religiösen Vorstellungswelt Israels seit alten Zeiten die Wolken eine bedeutsame Rolle gespielt haben. Im Wettergewölk erscheint Jahwe im Erdenraum, um seine Donnerstimme hören zu lassen und mit seinen Glutpfeilen oder mit Hagel und gewaltigen Wassergüssen seinem Zorne wider die Frevel auf Erden Befriedigung zu verschaffen. Von dunkler Wolke umhüllt kommt sein herrliches, majestätisches Lichtwesen herab auf den Sinai-Horeb, nicht um Gericht zu üben, sondern um seinem Volke

das höchste Gut zu spenden, das er ihm geben konnte. Die Wolken sind sein Gefährt, auf dem er durch den Weltenraum dahinfährt (vgl. Ps. 104, 3; 18, 9ff.), ja, die Kerubim, die Träger der Gegenwärtigkeit des an sich transcendenten Gottes in der Diesseitigkeit, sind am Ende nichts als eine phantasievolle Verkörperung der durch den Raum dahineilenden Wolken, hinter denen, sei es mit rötlichem, mehr oder weniger hellem Lichtschimmer sie durchleuchtend, sei es im gefahrdrohenden Blitze sie durchbrechend, das Lichtwesen der göttlichen Majestät verborgen ist, von ihnen wie von einem Vehikel getragen. Sollte es so gar unbegreiflich sein, daß sich von einer solchen Grundlage der religiösen Vorstellung aus nach und nach oder unter besonderen Umständen auch ohne erkennbare entwicklungsgeschichtliche Vermittlung die Vorstellung herausbildete, das Wolkenheer, das ja tatsächlich über die Erde dahinschweift und von seiner hoch am Himmel hin führenden Bahn alles zu sehen vermag, was auf dem Erdboden ist und vorgeht, sei eine Botentruppe, deren sich Jahwe bediene, um Nachricht über Zustände und Vorgänge auf der Erde zu erhalten? Wenn es dichterischer Konzeption möglich ist, davon zu reden, Jahwe mache die Winde zu seinen Boten und die Feuerflammen zu seinen Dienern (Ps. 104, 4), warum sollte dann jenes Vorstellungsbild nicht ebenso gut in einer prophetischen Vision und Darstellung möglich sein?

Nun ist aber noch eins zu beachten — und gerade deshalb sind diese Ausführungen auch religionsgeschichtlich nicht ganz unwichtig, — es ist zu beachten, daß wir uns in einer Entwicklungsperiode der jüdischen religiösen Vorstellungswelt befinden, in der sich in stetig steigendem Maße die Gottesvorstellung transcendentalisierte, und das hatte ja zur natürlichen Folge, daß in gleichem steigenden Maße sich die Vorstellungen von zwischen dem jenseitigen Gotte und der irdischen Welt vermittelnden Zwischenwesen erweiterten und ausgestalteten, wobei nicht immer sofort feststellbar ist, wie weit es sich gelegentlich nur um poetische Individualisierung oder Personifikation von Naturkräften oder Naturerscheinungen oder um religiöse Vorstellungsgebilde handelt, die sich von dem Naturboden, auf dem sie ursprünglich erwachsen sind, inzwischen völlig losgelöst haben, für deren genetischen Zusammenhang mit dem vom göttlichen Willen bestimmten Natur-

leben das Bewußtsein verschwunden ist. Es ist daher m. E. auch von diesem Gesichtspunkte aus jene Deutung der Reiterscharen aus der besonderen natürlichen Voraussetzung durchaus verständlich.

Sehr nahe liegt auch, auf eine Parallele aus wahrscheinlich derselben Periode hinzuweisen, die zu den eben mitgeteilten Erwägungen einen recht wertvollen Kommentar zu liefern vermag. Man kann an die Aufgabe denken, die im Prolog des Buches Hiob dem Satan aufgetragen ist. Auch er ist berufen, über die Erde zu schweifen, um über das, was auf ihr vorgeht, vor dem Richterstuhl Gottes im himmlischen Rat zu berichten. Und wenn man ihn inmitten, aber zugleich während des Berichts über seine Beobachtungen auch an der Spitze der „Gottessöhne“ vor dem Thronsitze Gottes erblickt, sollte es da so gar fern liegen, an jenen Mann auf dem dunkelroten Rosse an der Spitze der Reitergeschwader in Sacharjas erstem Gesichte zu denken? Daß bei Sacharja der Bericht in seiner überlieferten Gestalt (s. aber dazu das früher Ausgeführte) nicht direkt an Jahwe selbst, sondern durch Vermittlung des „Engels“ (so dürfen wir gewiß die Darstellung in v. 11f. frei ergänzen) zur Kenntnis des göttlichen Herrn gebracht wird, während im Prolog des Hiobbuches der Satan direkt mit Gott verhandelt, beruht auf einer beachtenswerten Besonderheit der religiösen Vorstellungswelt dieses Propheten gegenüber der dort ausgeprägten, auf einer Besonderheit, die immerhin auch religionsgeschichtlich gewürdigt zu werden verdient. Hierauf jetzt näher einzugehen, dazu habe ich keine Veranlassung; aber ich werde Gelegenheit haben, zum vierten Gesicht (c. 3) noch einmal an diesen Hinweis auf den Prolog zur Hiobdichtung anzuknüpfen.

Eine zweite Frage gibts noch, auf die ich Antwort suchen zu müssen glaube. Gerade meine Auffassung von den Rossen usw. nötigt sie mir auf. Denn, ist diese Auffassung richtig, so ergibt sich der Schluß, daß der Prophet sich in frühester Morgenstunde an einer Stätte befunden haben muß, wo das prachtvolle Bild am Morgenhimmel sein waches Auge treffen konnte. Er befand sich ja während des Empfangs seiner Visionen nicht im leiblichen Schlafzustande. Das zeigt 4, 1 deutlich genug. Den prophetischen Zustand, in den ihn der Herr versenkt hat, vergleicht er nur mit der leiblichen

Apathie, in der sich ein Schlafender befindet. Ich glaube nun voraussetzen zu müssen, daß sich der Prophet außerhalb seines Hauses an einem Orte befunden hat, wo seinem Auge ein freier Ausblick nach dem östlichen Himmel gewährt war, und es liegt m. E. sehr nahe, zugleich anzunehmen, daß es ein Ort gewesen ist, der an sich auch geeignet war, die seine Seele in ihrer Tiefe füllenden Interessen und Hoffnungen der Gemeinde seiner Zeit an die Oberfläche zu führen und das Auge seines Geistes auf den zu richten, dessen Herrlichkeit der Sonne gleich nach der Verheißung über dem sich noch in der Finsternis fühlenden Volke aufgehen sollte.

Wo aber sollen wir uns Sacharja in jener Frühstunde des anbrechenden Morgens eines strahlenden Sonnenglanz verheißenden Tages gegenwärtig denken? und was mag ihn in so früher Stunde an den Ort geführt haben? Denn daß er den Ort nicht in der bewußten Absicht aufgesucht hat, um einen Sonnenaufgang zu sehen und um hernach an das, was er sehen werde, eine prophetische Predigt für das Volk zu knüpfen, daran kann kaum gezweifelt werden. Er kam an die Stätte und schaute das Bild, das das aufdämmernde Morgenlicht seinem Blicke darbot, und als er dies schaute, da kam Gottes Hand über ihn, versenkte ihn in den Zustand prophetischer Empfänglichkeit für die Gesichte und Worte, die ihm und durch ihn dem Volke die göttlichen Gedanken über die Zukunft enthüllen sollten.

Ich glaube nicht, daß wir irren, wenn wir schon bei der kritischen Rekonstruktion des Eingangs dieses Visionsberichts (vgl. oben S. 14) den Propheten an der Stätte des Heiligtums, auf dem heiligen Berge, suchten. Dort vor dem Eingang des nach dem Osten sich öffnenden Hauses Jahwes, auf dem Vorhofe bei dem Altar, auf dem man dem Herrn Opfer verbrannte, dessen völlige und dauernde Wiedereinkehr in seine Wohnung und in die Mitte seines Volks man so sehnlichst erhoffte, war dem leiblichen Auge ein freier Ausblick gewährt auf den östlichen Himmel, und dort mußte das am fernen Horizont über dem vorliegenden Tal und Berge aufblitzende Morgenlicht ganz besonders leicht in der Seele eines frommen Juden, auch wenn er kein Prophet war, die Sehnsucht nach dem Kommen des Herrn, nach dem Aufgang der Herrlichkeit Jahwes über Zion, wovon Deuterojesaja geredet hatte (Jes. 60, 1), erwecken und

zu dem Gebetsrufe steigern, wie Sacharja ihn durch den „Engel Jahwes“ zum Throne Gottes emporsenden hört: Wie lange noch willst du dich nicht erbarmen Jerusalems und der Städte Judas!? Wenn wir den Propheten an dieser Stätte suchen, so werden auch mehrere andere Züge in den Gesichten besonders leicht begreiflich, insonderheit scheint mir dann, wie wir hernach sehen werden, auch ein bedeutsames Licht auf die durch den Hinweis auf die Myrthen beabsichtigte Ortsbestimmung zu fallen.

Indes, nun müssen wir fragen, was den Propheten in so früher Stunde an die heilige Stätte geführt haben mag. Die Antwort liegt nicht sehr fern. Wie man gewiß mit Recht mit Rücksicht auf Neh. 12, 4.16 annimmt, war Sacharja eines Priesters Sohn, zur Zeit des Hohenpriesters Jojaqim, des Sohnes Josuas, Haupt seines Geschlechts, in dem Jahre des Beginns des Tempelbaus und seiner prophetischen Wirksamkeit 520/19 also sehr wahrscheinlich noch in verhältnismäßig jugendlichem Alter. Sein priesterlicher Charakter dürfte ihn in der Morgenfrühe an die heilige Stätte geführt haben, und das würde selbst dann sehr begreiflich sein, wenn er persönlich auch nicht unmittelbar an jenem Tage zum priesterlichen Dienste verpflichtet war oder gar nach dem Gesetz über die Altersgrenze für den Beginn der aktiven priesterlichen Pflicht noch nicht in der Lage war, den Altardienst zu besorgen, denn eine priesterliche Persönlichkeit, die die Kraft des göttlichen Geistes verspürt hatte, die sich zum prophetischen Dienste an ihrem Volke berufen wußte und auch schon seit ein paar Monaten als prophetischer Mahner und Tröster zu der Gemeinde geredet hatte, die sich insonderheit von Jahwe getrieben sah, den Mut seines Volks zur rüstigen Durchführung des Tempelbaues zu heben und zu festigen, mußte sich leicht und ohne allen äußeren Zwang zu der Stätte hingezogen fühlen, wo man sich Jahwe besonders nahe wußte, wo man ihm Opfer verbrannte, ihm Danklieder sang und das Kommen seines Reichs, sein Wiederkommen in die Mitte seines Volks in sehnsuchtsvollen Gebeten erflehte.

Und nun ist die Zeit, in der wir ihn droben auf der heiligen Höhe, vom Anblick der aufsteigenden Morgenröte ergriffen und von Gottes Geist zum Schauen der verheißungsvollen Bilder zubereitet antreffen, die Zeit des Morgenbrand-

opfers, jenes Opfers, das alltäglich, wenn der erste Lichtstrahl des neuen Tages, den Gottes Gnade nach einer wieder glücklich durchlebten Nacht den Seinen schenkt, aufblitzte, dargebracht wurde, ein Opfer des Dankes und der Huldigung, aber auch ein Opfer der Weihe und des Gebets für den beginnenden Tag. Auch bei nur stummer und untätiger Teilnahme an diesem Opfer der Frühe mußte sich eines jeden frommen Juden, zumal aber eines prophetischen Mannes Herz mit lebhafteren Pulsen voll sehnender Hoffnung zu dem Herrn erheben, der zwar die tiefe Nacht des Gerichts von seinem Volke hinweggenommen und über ihm die Morgenröte des verheißenen Heilstags hatte aufgehen lassen, aber es immer noch erst von der Ferne schauen ließ das strahlende Licht des vollendeten Heils, den vollen Anbruch der messianischen Zeit.

Es ist also an sich durchaus nichts Wunderbares und psychologisch Unvermitteltes, wenn in jener Stunde und an jener Stätte bei dem Anblick des das in scheinbar stiller Ruhe hingelagerte Gewölk des östlichen Himmels rötend durchleuchtenden Morgenlichtes Sacharjas Geist in den Zustand prophetischer Ergriffenheit versetzt wurde und das Auge seines Geistes sich öffnete, des Herrn Heilsgedanken im Bilde zu schauen.

Im Lichte dessen, was ich bisher ausgeführt habe, rückt nun aber auch, wie ich glaube, die Erwähnung der Myrthen in eine bedeutungsvolle Beleuchtung. Ihre Erwähnung hat sicher in dem Rahmen des Bildes nicht bloß die Bedeutung einer Ortsangabe, denn eine solche war an sich in dieser Form doch ziemlich gleichgültig für die Erreichung des Zweckes, den die Vision verfolgte.

Indes, daß es sich um eine bestimmte Örtlichkeit handelt, wo wir die Myrthenbäume oder -sträucher zu suchen haben, kann schwerlich in Zweifel gezogen werden; der Artikel wie der Relativsatz beweist das deutlich[1]. Leider sind wir aber

1) Daß wir den Wortlaut nicht auf Grund von 𝔊 mit Rücksicht auf 6, 1 ändern dürfen, bedarf heute keiner besonderen Hervorhebung mehr. Die Richtigkeit der masoretischen Lesart wird m. E. durch die feine Übereinstimmung der Bedeutung der Myrthen mit dem prophetischen Inhalte der ganzen Vision nachdrücklich bestätigt. Dagegen halte ich es für möglich, daß in dem במצלה nicht alles in Ordnung ist.

nicht in der Lage, zu bestimmen, wo wir diese Örtlichkeit zu suchen haben, umso weniger, als das Wort מצלה bisher einer sicheren Deutung unzugänglich ist. Von unserer Ausführung über den Standort des Propheten aus, die wir oben geboten haben, werden wir natürlich in die östliche Umgebung des Tempelberges gewiesen, müssen es aber jedenfalls unterlassen, irgendwie näher sagen zu wollen, ob wir die Myrthen im Bereiche der östlichen Taltiefe oder jenseits derselben an oder auf der ansteigenden Berghöhe zu suchen haben[1]. Ich sollte aber meinen, die Reiterscharen und an ihrer Spitze der Führer seien nicht unten in der Tiefe haltend zu denken, sondern im großen und ganzen mit dem Schauenden in gleicher Höhe. Und ist unsere Auffassung von dem physischen Untergrund der visionären Reitergeschwader richtig, so würde die Vorstellung von ihrem scheinbaren Halteplatz in gleicher Höhe mit dem Propheten ostwärts von ihm, auch über der Tiefe des Tales, keine Schwierigkeit bereiten, und ebenso wenig die Vorstellung von dem Halten des Führers zwischen den Myrthenbäumen, ob diese nun unmittelbar hinter dem Tempelplatz aus der Taltiefe hervorragten oder jenseits des Tales auf dem Berghange standen, denn jedenfalls fügten sich leicht die natürlichen Erscheinungen in dem visionären Bilde für das Auge des Propheten sozusagen perspektivisch zusammen, und es schwanden für den Schauenden nicht blos die Entfernungen, sondern auch die territorialen Schwierigkeiten, die für das

1) Übrigens könnte ich mir paläographisch ohne allzu große Mühe die Entstehung des במצלה in alter Schrift, in ihrer kursiveren Gestalt in vorchristlicher Zeit, aus einem במזרח vorstellig machen. Freilich wage ich es nicht, eine Änderung der Lesart vorzunehmen, lehne aber auch die Lesart בַּמְּצֻלָּה, die von Ewald und Hitzig vertreten wurde, wie ihre Deutung derselben ab. Mir scheint der Relativsatz überhaupt nicht ganz unverdächtig zu sein. Auf eine genaue Lokalisierung kommt es doch nicht an in einem solchen Bilde. Eine solche wirkt auf mein Gefühl nicht nur prosaisch, sondern geradezu frostig. Sollte der Prophet selbst nicht vielmehr bloß בֵּין הֲדַסִּים geschrieben haben und erst eine spätere pedantische Hand das Bedürfnis gefühlt haben, die „Myrthen“ genauer zu lokalisieren? Ebenso wenig wie der Prophet gemeint hat, ausdrücklich sagen zu müssen, daß auf den Rossen Reiter saßen, ebenso wenig dürfte er auch das Bedürfnis gehabt haben, den Standort der Myrthen besonders anzugeben, der nichts mit der Bedeutung derselben zu tun hatte.

leibliche Auge, am hellen Tage wenigstens, ein solches Bild einfach zur Unmöglichkeit gemacht hätten. Dabei ist aber auch noch eins nicht zu übersehen.

In jener frühen Morgenstunde, als das erste Licht des neuen Tages am östlichen Horizonte aufging und die Wolkenschichten zu durchleuchten anfing, blieb selbstverständlich zunächst die Taltiefe zwischen der Höhe des Tempelberges und dem Ölberge in Dunkel gehüllt und nur allmählich senkte sich aus den Höhen des Himmelsraums das Licht auch in die Tiefe. Es bedarf gewiß nicht allzuvieler Kraft der Phantasie, um sich vorstellen zu können, daß dem Auge des Propheten die vermeintlichen Reiterscharen in der gleichen Ebene mit seinem eigenen Standorte erschienen. Und nicht minder leicht ist die Vorstellung zu begreifen, daß irgendwo stehende Myrthenbäume aus der Tiefe über diese Ebene im Bereiche des Gesichtsfeldes des Propheten hervorragten und der Führer der Reitergeschwader zwischen denselben zu halten schien.

Aber warum werden nun die Myrthen ausdrücklich genannt? Sie müssen für den Propheten in dem Bilde bedeutsam sein; mit der nachher angegebenen besonderen Aufgabe der Reiterscharen haben sie keinen ohne weiteres erkennbaren Zusammenhang, denn daß ihr Führer gerade bei ihnen Halt gemacht hat, hat doch nichts mit dem Berichte zu tun, der hernach von ihnen erstattet wird. Sie müssen also eine besondere Bedeutung haben; aber in welcher Richtung ist dieselbe zu suchen? M. E. liegt dieselbe in der gleichen Richtung wie die der Farben der Rosse.

Auch in ihnen prägt sich aus, was nachher Jahwe dem Propheten zur Verkündigung aufträgt, die Bestätigung der Verheißung des nunmehr bald erfolgenden Eintritts der Heilsvollendung, des baldigen Anbruchs des vollen Heilstages. Ich finde in den Myrthen für das prophetische Verständnis im wesentlichen die gleichen Gedanken ausgeprägt, wie in den verschiedenen Farben der Rosse in der gegebenen Aufeinanderfolge. Um den Weg zur richtigen Deutung zu finden, gilt es, nicht blos die Myrthe in ihrer natürlichen Art und Entwicklung zu beobachten, sondern auch die Jahreszeit in Betracht zu ziehen, in der wir stehen. Geschieht beides, so werden wir m. E. einer befriedigenden Deutung sicher sein dürfen.

Die Farben der Rosse weisen, wie wir sahen, auf den kommenden, sich schon in der Morgenröte deutlich ankündigenden Tag hin, der eine dunkle Nacht ablösen wird. Die Myrthen dagegen lenken die Gedanken auf das Kommen der lichten Zeit des Jahres, auf den nahenden Aufgang der Frühlingssonne mit allen Segenshoffnungen, die sich daran knüpfen. Wir stehen, als Sacharja die verheißungsvollen Gesichte schauen durfte, nach 1, 7 in der Zeit gegen Ende des 11. Monats, d. h., wie oben (S. 10) bemerkt wurde, in der Zeit um die Mitte des Monats März, also nahe an dem Zeitpunkt, von dem an zu gelten beginnt, was in ungemein schönen Rhythmen im Hohen Liede 2, 11 ff. gesagt wird, von wo an mit der steigenden Sonne der Reichtum des Lebens in der Natur sich wieder zu entfalten anfängt, von wo an auch neues Leben, neues Sehnen, neues Hoffen und neue Freude in des Menschen Herz einkehrt. Man darf der Wirklichkeit entsprechend wohl sagen, jenes Datum führe uns in die Zeit, da am Morgenhimmel des Jahres sich schon die ersten Strahlen des aufgehenden Frühlings zeigen, ihn rötend, wie das Morgenrot in der Frühe den kommenden Tag am Himmel droben ankündigt. Dabei dürfen wir nicht übersehen, daß wir nach der damals auch in Juda geläufigen babylonischen Zeitrechnung gegen Ende des Jahres stehen, daß gleichsam die letzte Stunde des Jahrtages bevorsteht, daß also alsbald der Anbruch eines neuen Jahres erwartet werden darf. Beachten wir dies, wie bedeutungsvolle Beziehungen eröffnen sich dann unserem Auge zu der wirklichen Lage und zu den Hoffnungen der Gemeinde Jahwes in jener Zeit und nicht minder zu dem heilsgeschichtlichen Wirken Jahwes an seinem Volke und für sein Volk in jenen Jahren? Die Nachtzeit des Gerichtsleidens, die Winterzeit des nationalen Todes begann zu schwinden. Mit der Wendung der Dinge im Jahre 538 war der erste Morgenstrahl der neu aufgehenden Sonne, des Jahres des Heils, des „Jahres des Wohlgefallens Jahwes" (vgl. Jes. 49, 8; 61, 2) am Himmel des Gottesvolkes sichtbar geworden. Seitdem befand sich Land und Volk Jahwes in der Zeit der Morgendämmerung, in einer Zeit, in der das kommende Licht einen harten, freilich fortschreitend siegreichen Kampf mit der nächtlichen Finsternis kämpft, wo die düsteren, todeskalten Mächte des Winters der wiederkehrenden Lebenskraft der Frühlingssonne von Tag zu Tag

je mehr und mehr zu unterliegen beginnen, um endlich die Erde und was auf ihr ist ganz aus ihrem lebensfeindlichen Banne freizugeben, damit neues Leben erwachse und gedeihe. Haggai's wie Sacharja's prophetische Sendung waren göttliche Botschaften an das Volk, es erkennen zu lehren und es sich damit trösten zu lassen, daß es wahrhaftig in die seit alters verheißene und so heiß ersehnte Morgenfrühe des Heilstages, des nie endenden Heilsjahres eingetreten sei, daß der volle Anbruch des „Jahres des Wohlgefallens Jahwes" also alsbald bevorstehe.

Aber wie lassen sich, so wird man fragen, mit solchen Gedankenreihen jene Myrthen in Beziehung bringen? Nun, so gar schwer ist das nicht. Es bedarf der Erinnerung nicht, daß der Prophet der sich zu Ende neigenden Nachtzeit des Exils unter den edlen Bäumen und Sträuchern, womit er Jahwe die wieder zum Lichte der Frühlingssonne der Heilszeit erlöste Erde schmücken läßt, an hervorragender Stelle die Myrthe nennt (vgl. Jes. 41, 19; 55, 13), oder daß nach Neh. 8, 15 (vgl. Lev. 23, 20) zu den Zweigen, die man zur Feier des fröhlichen Festes der Laubhütten vom Gebirge holte, auch Zweige von Myrthenbäumen gehörten, daß sie also in beiden Richtungen zu den von Jahwe geschenkten oder verheißenen Freudenzeiten in Beziehung gesetzt sind. Aber immerhin ganz ohne Bedeutung ist die Erwähnung der Myrthen in diesen Zusammenhängen auch für unsere Frage nicht. Wir dürfen jedenfalls auf diese Stellen verweisen, insofern sie uns zu berechtigen vermögen, in der Erwähnung der Myrthen auch an unserer Stelle eine prophetisch-symbolische Hindeutung auf die kommende Heilszeit zu erblicken. Wollen wir aber die in ihr liegende Hindeutung richtig und ganz verstehen, so müssen wir auf folgendes achten.

Die Myrthe gehört zu den immergrünen Bäumen oder Sträuchern. Ihr dichtes Gezweig ist auch in der Winterszeit mit ihrem dunkelgrünen Blattgewand überdeckt. Sie bietet dem Auge auch in der Zeit des winterlichen Todes der Natur ein Bild unzerstörbaren Lebens. Trat also in jener bedeutungsvollen Morgenfrühe das dunkle Grün der Wipfel von Myrthenbäumen oder -sträuchern in den Gesichtsbereich des schauenden Propheten, so mochte sich unschwer sein Auge von dem unter dem Reflex des den östlichen Himmel überstrahlenden Morgenrots besonders stark schimmernden Glanze des grünen Blatt-

werks angezogen fühlen und sich die Erinnerung auch an diesen Zug des geschauten Bildes als einen ebenso bedeutsamen wie die Verschiedenfarbigkeit der Rosse bei ihm derart festsetzen, daß er ihn auch bei der Nachzeichnung des Bildes nicht vergaß. Ob ihm auch zugleich und sogleich die tiefere Bedeutung desselben im Zusammenhang der Erscheinung zum Bewußtsein gekommen ist, das weiß natürlich niemand; die Niederschrift Sacharja's sagt uns darüber ebenso wenig wie inbetreff der Farben der Rosse[1]. Aber wenn dem auch so ist, es schließt nicht aus, daß dem Propheten wohl verständlich wurde, was ihm und durch ihn der Gemeinde Jahwes das aus dem Dunkel der vor dem kommenden Morgenlicht weichenden Nacht emportauchende Immergrün des Myrthenlaubes sagen wollte. Es wies deutlich darauf hin, daß es ein immer dauerndes Leben auch in der tiefen Nacht des Todes gibt, daß auch dann, wenn im Winter das Leben von der Erde verschwunden zu sein scheint, das Leben nicht erstorben ist, das Leben, das hier gemeint ist. Doch, wir dürfen vielleicht noch einen Schritt weiter gehen. Wir dürfen vielleicht auch an die rötlich-weißen oder glänzend weißen Blüten denken, mit denen sich im nahenden Frühling die dunklen Wipfel der Myrthen dicht bedecken[2]. Die Zeit, wo dies zu erwarten, war ja nicht mehr allzu fern, als Sacharja's Auge auf die Myrthen hingelenkt wurde. War die Morgendämmerung des Jahres schon eingetreten, so mochten leicht die von der Sehnsucht nach dem vollen Licht der Frühlingssonne beflügelten Gedanken aus der Gegenwart in die Zeit hinausfliegen, wo vom Sonnenlichte am Himmel droben und vom leuchtenden Weiß der köstlich duftenden Blüten zugleich die immergrünen Wipfel der Myrthen übergossen werden würden, wo also das auch in der Winterzeit und trotz der Winterzeit

---

1) Daß aber eine solche symbolische Auffassung des Immergrüns des Myrthenlaubes zumal für einen mit reicher Phantasie ausgerüsteten prophetischen Mann kein Ding der Unmöglichkeit war, wird man zugeben dürfen, wenn man Gen. 21, 33 beachtet, wo die immergrüne Tamariske (אֶשֶׁל) mit Gottes Ewigkeit in enge symbolische Beziehung gebracht ist.

2) Übrigens erinnere ich hierzu an die bedeutungsvolle Erscheinung des Mandelzweiges (Jer. 1, 11 f.), dessen prophetisch-symbolische Bedeutung auch nur dann ganz verständlich zu werden scheint, wenn wir zugleich die Blüte des Mandelbaums mit in die Betrachtung hinein ziehen.

fortdauernde Leben zu sieghafter, verheißungsvoller Kraft erblühen werde.

Und nun frage man sich, ob nicht zwischen den Farben der Rosse in der Deutung, die wir oben gegeben, und den Myrthen, so aufgefaßt wie es soeben geschehen, ein deutlicher Parallelismus besteht? Dort das nach langer tiefer Nacht wiederkehrende und die Finsternis siegreich niederringende Morgenlicht, das auch während der Nachtzeit nicht erstorben war, nunmehr aber einen neuen Tag heraufführen will, einen immerwährenden Tag des Heils und des Segens, — hier das auch im Dunkel der Winterzeit fortlebende Immergrün des Myrthenlaubes, aus dem die nahende Frühlingssonne neues Leben, neues Gedeihen, Blüten und Früchte hervorbringen will: ist das nicht ein bedeutungsvoller Parallelismus?

Nun dürfen wir hierbei aber, um bestimmt zu erkennen, worauf mit den Myrthen hingedeutet ist, noch eins nicht übersehen. Wie die Farben der Rosse richtig verstanden uns nach Oben weisen, zu dem Lichte, das vom Himmel her die Erde erhellt, auf ihr Leben erweckt und Leben erhält, so weisen uns die Myrthen auf die Erde hin, auf das aus ihr und auf ihr wachsende Leben. Ohne jenes Licht vom Himmel her gibt es nach dem Winter keinen Frühling, gibt es kein Blühen und Fruchtbringen.

Wir werden demnach die Farben und die Myrthen nach ihrer symbolischen Bedeutung zwar als korrelat, aber nicht als identisch ansehen dürfen. Weisen sie auch beide in ihrer besonderen Art auf den sicheren Anbruch der vollkommenen Heilszeit hin, so ist doch das eigentliche Objekt, auf das sie verheißungsvoll hindeuten wollen, ein verschiedenes. Die Farben weisen hin auf das von Jahwe, dem „Lichte Israels“ (Jes. 60, 1, vgl. mit 10, 17), ausgehende Licht des Heils, auf die Wiederkehr seiner Gnade, die in der Gegenwart schon der Morgenröte gleich begonnen hat, das Dunkel der Gerichtsnacht zu überwinden. Die Myrthen aber weisen hin auf das Gottesvolk, das zwar im Exil in die Nacht des nationalen Todes, in eine düstere Winterzeit, in Frost und Erstarrung hineingeführt war, das aber trotzdem fortlebte wie ein immergrüner Myrthenbaum, harrend des Aufgangs eines neuen Frühlings, der verheißenen Zeit neuen Lebens, Blühens und Gedeihens, des Jahres göttlichen Wohlgefallens, dessen Frührot

schon aufgegangen war und den vollen Aufgang der „Herrlichkeit Jahwes“ ankündigte. Wie im Leben der Natur am Ende des 11. Monats mit Gewißheit hinausgeblickt werden konnte auf die nahe Zeit des Frühlings, wo aus dem dunklen Grün des Myrthenlaubes die leuchtenden Blüten sich entfalten und ihren köstlichen Duft verbreiten würden, so durfte, das ist der Sinn des Gesichts, Gottes Volk in jener Zeit gewiß sein, daß auf das Morgenrot, das über ihm aufgegangen war, bald der volle Heilstag, das Jahr des Heils, die messianische Zeit mit allen ihren Segnungen kommen werde.

So verstanden — das wird man zugeben — stehen die beiden auffälligen Stücke in dem Visionsbilde in sachlich bedeutsamer Beziehung zu dem, was im Zusammenhang des ersten Gesichts durch den Propheten der Gemeinde vermittelt werden sollte. Jahwe ist schon am Werke, für sein Volk und Land zu eifern, die Finsternis zu vertreiben und sein Licht über ihnen aufgehen zu lassen. Die Zeit ist nicht mehr fern, wo die Finsternis ganz niedergeworfen sein und das Licht des Heils über Israel im vollen Tagesglanze erstrahlen wird, wo die finstre Weltmacht zusammengebrochen sein und auf ihren Trümmern Zion, das Reich des Messias, sich in dem verheißenen Glanze, in unvergleichlicher Herrlichkeit erheben wird.

Ich darf es jetzt wohl unterlassen, auf die bisherigen, abweichenden Deutungen einzugehen. So weit ich sehe, hat bisher niemand den von mir eingeschlagenen Weg zur Deutung der Rosse mit ihren Farben wie der Myrthen betreten. Nur darf ich nicht verschweigen, daß Keil nicht absolut unrecht gehabt hat, wenn er sagt: „Das Myrthengebüsch oder der Myrthenhain ist ohne Zweifel Sinnbild der Theokratie oder des Landes Juda, als ein dem Herrn wertes, liebliches Land, denn die Myrthe ist eine liebliche Zierpflanze. Hiernach kann die Tiefe, in welcher der Myrthenhain lag, nur Bild der tiefen Erniedrigung sein, in welcher das Land und Volk Gottes damals sich befand.“ Es ergibt sich dem Leser meiner Ausführungen von selbst, in wie weit Richtiges hierin enthalten ist; ein weiteres Eingehen darauf darf ich mir versagen.

c) Die Grenze des ersten Visionsberichtes.

Der Bericht über das erste Gesicht schließt m. E. mit v. 15. In v. 14. 15 ist alles gesagt, worauf der Inhalt des

Vorausgehenden hinführt, auch das, was, wie wir sahen, in feiner Symbolik in den verschiedenen Farben der Rosse und mit dem Hinweis auf die Myrthen angekündigt wird. Noch zwar befindet sich die Völkerwelt in sorgloser Ruhe gleich der beim Aufleuchten des Morgenrots noch auf der Erdentiefe lagernden nächtlichen Finsternis, aber es wird bald mit dieser Ruhe vorbei sein, Gottes gewaltiger Zorn wird sie erschüttern und niederwerfen, so wie das steigende Morgenlicht das Dunkel der Nacht alsbald siegreich überwinden und gänzlich vertreiben wird.

Aber nun ist wohl zu beachten, daß Jahwes Eifer für Zion schon wirksam ist. Denn das versteht sich ja von selbst in dem Monat, in dem der Prophet die Gesichte empfing und nachdem Haggai zuvor geredet, wozu ihn Jahwe beauftragt hatte. Das scheint mir auch in feiner Weise durch das (an sich freilich aoristisch aufzufassende) Perfekt קִנֵּאתִי (v. 14), zumal gegenüber dem אֲנִי קֹצֵף (v. 15), angedeutet werden zu sollen. Daß in erster Linie auf Jahwes „Eifer“ für Zion hingewiesen wird und nicht auf seinen Zorn wider die sorglos sichere Völkerwelt, der an sich ja nur die Kehrseite jenes Eifers ist, entspricht ganz genau der Tendenz des visionären Vorgangs von seinem Anfang an. Die Farben der Rosse und der Myrthen weisen hin auf den wirklichen Anbruch des schon nahenden vollkommenen Heilstages. Das Gebet des „Engels“ fordert nur Erbarmen für Jerusalem und die Städte Judas; von dem erhofften Geschick der Heidenwelt redet der Engel überhaupt nicht. Das war eben in jenem Gebete indirekt mit eingeschlossen. Es sollte aber auch in einem neuen Gesicht von diesem Geschick noch besonders die Rede sein, und zu ihm leitet sodann der allgemeine Hinweis auf das Entbrennen des göttlichen Zorns wider die Heiden (v. 15) hinüber.

Ich meine, die oben (S. 25 f.) gebotene Übersetzung zeige ziemlich deutlich, daß in v. 8—15, wenn man die nötigen kritischen Ausscheidungen und Besserungen vorgenommen hat, alles in glattem Zusammenhange dahinfließt und auch hinsichtlich des Lehrinhalts sich das Ende harmonisch mit dem Anfang zusammenschließt. Und wir dürfen hinzufügen, das prophetische Ergebnis des ganzen visionären Vorgangs entspricht auch dem Bedürfnis, das sichtlich die Herzen der Frommen in jenem Zeitpunkt ausschauen ließ nach einer neuen göttlichen Stärkung

ihres gläubigen Vertrauens auf die Entwicklung der Dinge. Es mögen in jenem 11. Monat — ich werde darauf später noch zurückkommen — Umstände vorgelegen haben, die geeignet waren, von neuem Besorgnis und Schwankung des Glaubens zu bewirken. Was konnte da zunächst mehr verlangt werden, um jenem Bedürfnis Genüge zu tun, als eine so nachdrückliche, ja, wenigstens für den Propheten, augenfällige Bestätigung, daß Gottes Heilswirksamkeit für sein Volk wirklich schon begonnen habe, daß sein Volk schon in der Dämmerung des Morgens der Heilszeit stehe und der lichte Tag der Vollendung bald in seinem vollen strahlenden Glanze erscheinen werde?

Aus diesem allgemeinen Gedankenkreise führen nun m. E. die Sätze v. 16. 17 heraus, indem sie auf speziellere Tatsachen hinweisen, deren Eintritt in der kommenden Zeit den Beweis für Jahwes gnädige Wiederzuwendung zu seinem Volke liefern wird, an die aber im Zusammenhang der ersten Vision noch nicht gedacht wird. Trotz des עוֹד קְרָא v. 17 halte ich diese Sätze nicht für Gottesgedanken, die der Prophet in der ersten Vision empfangen hat. Dagegen mögen sie alsbald nach dem Empfang der Gesichte überhaupt vom Propheten ausgesprochen worden sein, gewissermaßen als spezialisirende Anwendung der ihm kundgegebenen allgemeinen Gedanken auf die das nächstliegende praktische Interesse der Gemeinde besonders in Anspruch nehmenden Umstände, wie den Tempelbau, die Wiederaufrichtung Jerusalems und der judäischen Städte und ihres Wohlstandes. Auffällig ist übrigens auch die Rede von Jahwe in III. pers. in v. 17^{b}, die sich, wenn mit 𝔊 יְרַחֵם gelesen wird, eigentlich auch mit v. 16, wenigstens teilweise, stößt. M. E. haben wir also v. 16. 17 als einen Anhang anzusehen, der erst nachträglich dem ersten Visionsberichte zugefügt wurde.

2. Das zweite Visionsbild von der nahenden Zertrümmerung der Weltmacht. (2, 1–4.)

a) Kritische Untersuchung und Feststellung des Textes des Visionsberichtes.

Das zweite Gesicht ist in 2, 1–4 enthalten. Hier bedarf der Text ebenfalls mehrfach der Korrektur. Daß am Ende von v. 2 die Namen in der vorliegenden Gestalt Schwierig-

keiten bieten, hat man längst erkannt, sich aber in früheren Zeiten damit so gut es ging abgefunden. Wellhausen schreibt bündig: „Streich את ישׂראל וירושלם v. 2“. Nowack, und ebenso Marti[1], folgt ihm darin, motiviert aber die Beseitigung auch des וירושלם, indem er auf das Fehlen der nota accus. und auf die Tatsache hinweist, „daß es sich bei זרו ja um das Volk als Obj. handele“, zugleich aber meint, auch ein Blick auf v. 4 lege diesen kritischen Eingriff nahe. Das Fehlen der nota accus. vor ירושלם kann freilich nicht entscheidend sein, wenn ויר״ eng mit את יהודה in Verbindung gebracht und so die Hauptstadt Judas mit dem Lande gewissermaßen als Einheit zusammengefaßt wird. Was den zweiten Punkt anlangt, so ist natürlich richtig, daß Objekt der Versprengung das Volk war, und richtig ist auch, um zugleich den letztgenannten Grund mit hineinzuziehen, daß in v. 4^{b} allein ארץ יהודה als Objekt des זרות durch die Heiden genannt wird (v. 4^{a} muß außer Betracht bleiben, weil der Satz, wie wir sehen werden, selbst kritischen Bedenken unterliegt). Aber ich möchte „Jerusalem“ darum doch nicht aus v. 2^{b} entfernen, weil die Stadt gegenüber dem Lande ihre besondere Bedeutung hatte, zumal darum auch, weil 1, 12 in dem Gebet des Engels neben Jerusalem auch „die Städte Judas“ genannt wurden, obwohl hernach in der dem Sacharja aufgetragenen göttlichen Botschaft nur von Jerusalem und Zion die Rede ist. Außerdem läßt sich die Nennung Jerusalems in v. 2 auch wohl begreifen, wenn man sich (auch im Hinblick auf die dritte Vision) erinnert, daß das Interesse der Judengemeinde zur Zeit, als der Prophet diese Gesichte schaute, in ganz besonders starkem Maße auf Jerusalem gerichtet war, nicht minder aber auch, wenn man bedenkt, daß seiner Zeit Juda erst dann ganz vernichtet war, als die Hauptstadt mit ihrem Tempel fiel, daß also wirklich die zerstörende und zerstreuende Wirksamkeit der „Hörner“ sich nach ihrem Objekte als eine zweiteilige auffassen läßt. Ich sehe demnach an sich keine genügende Notwendigkeit, auch ויר״ש zu tilgen. Ob ursprünglich auch

1) Driver will die Worte את ישׂר״ וירוש״ als epexegetisch zu dem voranstehenden את יהודה auffassen, aber ob man das wirklich kann? Indes, er fügt hinzu: „but they (nämlich jene beiden Schlußworte) look very much like an explanatory gloss“, und er verweist auch auf das v. 4 alleinstehende יהודה.

vor ירוש״ die nota acc. gestanden hat, muß ich unentschieden lassen. Die Tatsache, daß auch die, wie schon gesagt, im allgemeinen nicht übel überlieferten Texte des Berichts über die Nachtgesichte an einzelnen Stellen nicht bloß glossierende oder ähnliche Eingriffe, sondern auch unwillkürliche Verderbnisse erlitten haben, rückt natürlich auch hier die Annahme in den Bereich der Möglichkeit, daß einst ואת vor ירוש״ im Texte stand, dann aber bei dem Einschub von ישׂראל verloren ging. Aber an sich stände m. E. auch nichts im Wege, wenn wir, wie oben zunächst geschehen ist, ויּרוש״ als ursprünglich betrachten wollten.

Daß ישׂראל Zusatz ist, daran kann gar kein Zweifel sein. Daß der, der ישׂראל hinter יהודה einfügte, damit an das geschichtliche „Reich“ Israel gedacht habe (so wohl noch Nowack), ist nicht ganz von der Hand zu weisen, wenn man an Ezechiels Weissagung, zumal an Ez. 37,15 ff., denkt. Allerdings hat Keil nicht unrecht, wenn er meint, es hätte dann Israel eigentlich vor Juda genannt werden sollen. Aber ich glaube auch, der Glossator hat vielmehr im Sinne der jüngeren jüdischen Denkweise, wie sie sich z. B. beim Chronisten findet, ישׂראל an die Stelle von יהודה gestellt wissen wollen (vgl. Hitzig-Steiner, Hengstenberg, Keil, von Orelli). Und ist diese Annahme richtig, so darf man sich nicht einfach (wie die eben genannten Exegeten tun) mit ihrer Feststellung begnügen, sondern muß sich dann auch entschließen, ישׂראל als Glosse zu kennzeichnen. Dies muß umsomehr geschehen, als tatsächlich Sacharja in seinen Aussprüchen stets nur von Jerusalem oder Zion und daneben von Juda oder auch Haus Juda redet, und das eine Mal, wo außer unserer Stelle noch Israel genannt wird, 8,13, wo neben בית יהודה auch an zweiter Stelle בית ישׂראל steht, ist gleichfalls die Annahme berechtigt, daß es sich um eine glossatorische Erweiterung des Textes handelt, hier allerdings dürfte „Israel“ wirklich das „Nordreich“ sein sollen, es sei denn, daß die Nebenordnung von בית יה״ und בית ישׂר״ durch Waw erst nachträglich in den Text gekommen wäre, der Glossator aber beabsichtigt hätte, das eine durch das andere zu ersetzen, eine Möglichkeit, die mit Rücksicht auf 2, 2 und die jüngere Redeweise überhaupt nicht von der Hand zu weisen ist. Daß aber בית ישׂראל in 8, 13 nicht ursprünglich ist, wird durch v. 15 (wo neben Jerusalem allein בית יהודה steht), ebenso durch v. 19

und doch wohl nicht minder auch durch den איש יהודי in v. 23 einigermaßen sicher gestellt. Hingegen hebe ich zum Schluß noch einmal hervor, daß die Beibehaltung von וירושלם an unserer Stelle auch durch die steten Beziehungen der Worte dieses Propheten auf die heilige Stadt und ganz besonders auch durch 1, 12. 14 aufs nachdrücklichste empfohlen wird.

In v. 4ᵃ ist m. E. hinter ויאמר ausgefallen אל המלאך הדבר בי, denn dieser Engel ist natürlich derjenige, der dem Propheten die Auskunft gibt. Im gegenwärtigen Text könnte man, weil in v. 3 Jahwe Subjekt ist, zu dem Mißverständnis verleitet werden, Jahwe gebe dem Propheten Antwort auf seine Frage. Das aber ist sicher nicht Sacharjas Absicht.

An v. 4ᵇ hat man bisher keinen Anstoß genommen, nur liest Wellhausen und ihm folgend Nowack (vgl. auch Marti) statt כְּפִי אִישׁ nach Mal. 2, 9: כפי אשר und Nowack will in der Antwort v. 4ᵇ das אלה streichen und als von einem Abschreiber verschuldete irrige Wiederholung aus v. 2 betrachten, indem er zugleich הקרנות usw. als vorausgesetztes Objekt zu dem später folgenden להחריד auffassen will, das dort aber dann durch אֹתָם wieder aufgenommen werde. Die Schwierigkeit, אתם mit הקרנות in grammatische Verbindung zu bringen, beseitigt er durch die Annahme, daß bei jenem an „die durch die Hörner symbolisierten Völker“ gedacht werde. Keil, der auch die Schwierigkeit des אלה gemerkt hat, ist dagegen der Ansicht, „es werde der ganze Satz v. 2 wiederholt und daran in der Form eines Folgesatzes die Aussage, wozu die Schmiede gekommen seien, angeknüpft: Dies sind die Hörner . . . und jene (die Schmiede) sind gekommen“, wobei dann der Satz aus v. 2 durch den Zusatz כפי וגו׳ näher bestimmt werde. Ich glaube, Keil hat mit seiner Annahme einer Wiederholung aus v. 2 recht[1]. Aber das füge ich hinzu, diese Wiederholung kommt nicht auf Rechnung Sacharjas. Sie ist ganz und gar überflüssig, und zwar dies umso mehr, als die Frage, die der

1) Auch Marti ist der Meinung, daß der Text viel mehr gelitten habe, als Wellhausen und ihm nach Nowack annimmt. Er hält auch die Wiederholung aus v. 2 für sekundär, zugleich aber auch den weiteren Satz כפי ..... ראשו. Danach verliert אתם seine Beziehung und ist ebenfalls nicht ursprünglich. Ebenso findet er auch das doppelte קרן am Schlußsatze auffallend. Er rekonstruiert den Text schließlich zu einem sehr viel einfacheren Satze, als uns jetzt die Überlieferung bietet. Dazu s. u.

schauende Prophet in v. 4[a] an den Engel richtet, ja eine Wiederholung der eben erst empfangenen Auskunft über die Bedeutung der Hörner keinesfalls erfordert, vielmehr lediglich darauf gerichtet ist, zu erfahren, was die vier חרשים zu tun bestimmt sind. Auf die Hörner konnte — darin hat Nowack recht — jedenfalls nur im Objekt in dieser Antwort Bezug genommen werden, aber daß dies Objekt dann von dem Propheten selbst in einer Antwort, die in erster Linie der Frage nach der Aufgabe der חרשים dienen sollte, so stark betont an die Spitze gestellt worden sein sollte, obwohl nach dem Zusammenhang gar kein Zweifel aufkommen konnte, wen die Arbeit der „Schmiede" treffen werde, halte ich einfach für ausgeschlossen.

M. E. sind die Worte אלה הקרנות וגו׳ tatsächlich durch einen Abschreiberfehler (anders läßt sich ihr Eindringen nicht erklären) eingedrungen, und es ist dann die weitere Gestaltung des gegenwärtigen Textes hiernach nötig und vorgenommen worden. Man hätte auch, meine ich, stärkeren Anstoß an dem masoretischen כפי איש וגו׳ nehmen sollen. Wenn ich den Wortlaut mir einigermaßen im Zusammenhang verständlich zurecht zu legen versuche, so komme ich allenfalls zu einem Satze wie: „nach Maßgabe eines Mannes, der sein Haupt nicht erhoben hat" (so auch vom Syrer übersetzt), und das könnte dann sagen wollen, man trieb Juda in die Zerstreuung, ohne daß es Widerstand leistete oder leisten konnte. Es scheint mir doch nicht so ganz leicht zu sein, כפי וגו׳ ohne weiteres im Sinne eines Konsekutivsatzes zu verstehen. Das muß ich auch gegen die m. E. nur willkürliche Korrektur Wellhausens und Nowacks: כפי אשר sagen, wenigstens Mal. 2, 9 ist der so eingeleitete Satz kein Konsekutivsatz, man würde denselben viel eher kausal oder korrelativ nennen können, und so gefaßt paßt dort כפי אשר auch vortrefflich (= „gemäß oder entsprechend dem, daß ihr meine Wege nicht eingehalten habt . . ., habe ich euch nun verachtet . . . gemacht). Von dieser Stelle aus würde man tatsächlich in Sach. 2, 4 zu der Auffassung des Satzes gelangen können, nur in dem Maße, wie Juda nicht sein Haupt erhob, ward es von den Hörnern versprengt. Daß das aber hier im Zusammenhang so gut wie mit Rücksicht auf die geschichtlichen Tatsachen Unsinn sein würde, bedarf keiner weiteren Begründung.

Ich halte nach alledem den Satz כפי וג״ weder in der masoretischen Gestalt noch in der von Wellhausen gebotenen für ursprünglich, sondern bin je länger je mehr der Überzeugung, daß wir es von כפי an bis ראשו mit dem Produkt einer mühsamen Textkonstruktion auf Grund einer stark verwischten und zertrümmerten Konsonantenreihe zu tun haben. M. E. liegt in den Worten: כפי איש לא ein ursprüngliches וירושלם versteckt. Die Zahl der Buchstaben von פ״ an ist genau dieselbe wie in letzterer Konsonantengruppe. Die beiden Konsonanten של fallen in beiden Reihen genau aufeinander, ebenso das Anfangsjod der letzteren mit dem ersten י in jener Gruppe, und daß aus רו in älterer kursiver gearteter Schrift bei eingetretener Verderbnis allenfalls אי werden konnte, wird man auch zugeben können (man vergleiche nur einmal alte Schriftformen und gebrauche etwas Phantasie dazu), ebenso ließe sich auch das Schluß-ם mit א vermitteln. Hinter נשא ראש[ו] vermute ich ein arg zertrümmertes וישראל. Hier würden auch die Buchstaben רא genau zusammenfallen. Die Rekonstruktion von נשא ראשו mag nicht allein aus dem Schein, den die Buchstabentrümmer machten, zu erklären sein, hier mag vielmehr bei der Formulierung des neuen Wortlauts auch schon das bestimmend mitgewirkt haben, was man vorher glaubte lesen zu müssen. Auffällig bliebe freilich, daß hier ישראל hinter ירושלם stände, während es wenigstens in unserm Texte in v. 2 vor demselben steht, aber es wäre immerhin denkbar, daß diese Verschiebung dem Abschreiber unwillkürlich in die Feder geflossen sei. Wir befänden uns hier also vor einer nicht ohne weiteres zu beseitigenden Schwierigkeit, aber solche Reste verbleiben leider zu oft bei derartigen kritischen Textoperationen. Auch die Form ויבאו ist nicht ursprünglich. Ursprünglich dürfte vielmehr die Lesung באו gewesen sein, erst das Eindringen des vorausgehenden Satzes machte die Form ויבאו nötig und geht vielleicht erst auf die Hand zurück, die den Wortlaut von כפי an geschaffen hat, natürlich ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß auch schon bald nach dem Eindringen des Irrtums die Verbalform grammatisch richtiger gestaltet wurde.

Wie aber hat nun der Anfang des Satzes gelautet, der die Antwort auf die in v. 4[a] enthaltene Frage geben sollte? Da, wie ein Vergleich sofort zeigt, durch alle Gesichte hin-

durch die Formulierung der hier in Betracht kommenden Sätze eine auffallend große Gleichartigkeit zeigt, so kann kaum zweifelhaft sein, wie der Satz einst in seinem Anfang gelautet hat. Er lautete m. E. so: וַיֹּאמֶר אֵלַי לֵאמֹר (?) בָּאוּ אֵלֶּה להח". Ob לאמר wirklich ursprünglicher Bestandteil ist, weiß ich nicht. Soviel ich sehe, findet es sich nur ein einziges Mal so hinter dem ויאמר אלי, nämlich 4, 13, sonst folgt stets unmittelbar auf אֵלַי der Wortlaut der Antwort. Der Satz, so formuliert, gibt die nach v. 4ª erwartete Antwort[1].

Die Kritik ist aber noch nicht am Ende. Auch in dem finalen Infinitivsatze ist nicht alles mehr in Ordnung. Freilich hat man bisher, so viel ich sehe, nirgends Anstoß daran genommen. Nur Gunkel (Schöpfung und Chaos, S. 122, Anm. 3) sagt, להחריד אתם sei sinnlos, und korrigiert nach 𝔊 (τοῦ ὀξῦναι): לְחַדֵּר אִתִּים = um „Hacken zu wetzen", אֵת sei ein landwirtschaftliches Gerät, mit dem man schlage. Aber daß es auch ein Instrument sei, mit dem man Hörner abzuschlagen pflegt, scheint mir doch nicht so sicher zu sein, und ich meine, es eigneten sich dazu andere Schneidwerkzeuge, selbst Hämmer, besser als Hacken oder Karste oder was immer unter את

1) Nicht uninteressant ist der Satz, den 𝔊 in v. 4ᵇ bietet. Sein Text lautet: καὶ εἶπε · Ταῦτα τὰ κέρατα τὰ διασκορπίσαντα τὸν Ἰούδα καὶ τὸν Ἰσραὴλ κατέαξαν, καὶ οὐδεὶς αὐτῶν ἦρε κεφαλήν. Ich setze gleich die Fortsetzung hinzu: καὶ ἐξήλθοσαν οὗτοι τοῦ ὀξῦναι αὐτὰ εἰς χεῖρας αὐτῶν τὰ τέσσαρα κέρατα, τὰ ἔθνη τὰ ἐπαιρόμενα κέρας ἐπὶ τὴν γῆν κυρίου τοῦ διασκορπίσαι αὐτήν. — Ob jene Worte καὶ τὸν Ἰσραὴλ κατέαξαν auf hebräischer Textgrundlage beruhen? Anscheinend hat der Grieche כפי nicht gelesen oder mindestens nicht übersetzt (Mal. 2, 9 lesen wir richtig: ἀνθ᾽ ὧν). Es wäre allerdings mit Bezug auf meine oben mitgeteilte Vermutung recht interessant, wenn in der ägyptisch-alexandrinischen Texttradition hier wirklich ואת ישׂראל und zwar wie in v. 2 an zweiter Stelle gelesen worden wäre. Freilich ist auch möglich, daß in Ägypten, vielleicht sogar erst in der Version selbst, Israel hinzugefügt wäre, aber warum dann nicht auch Jerusalem, das auch beim Griechen in v. 2 steht? Wenn wir κατάγνυμι = שׁבר setzen, so würden in der masoretischen Konsonantenreihe: כשׁראשׁר die Buchstaben שׁ und ר im Abstande eines Buchstabens von einander ihre Parallele haben; die Möglichkeit läge also vor, daß das griechische κατέαξαν wirklich auf einer hebräischen Grundlage ruhte. Wie sich die Sache wirklich verhält, wer vermag das zu sagen?! Übrigens ließe sich der Satz καὶ οὐδεὶς αὐτῶν ἦρε κεφαλήν ganz gut als nachträglicher Zusatz zu dem ursprünglichen Texte 𝔊's auf Grund des herrschend werdenden hebräischen Textes begreifen.

gemeint sein kann. Ich halte diese kritische Textänderung nach 𝔊 für mehr scharfsinnig als richtig (auch Marti nennt sie „schwerlich eine Verbesserung"). Es ist in Wahrheit auch nicht an dem, daß להחריד in dem Zusammenhange des Textes, wie er wahrscheinlich ursprünglich lautete, sinnlos sei. Das läßt sich nur sagen, wenn man nach dem gegenwärtigen Texte als Objekt zu diesem Infinitiv die Hörner zieht, aber es fragt sich m. E., ob dies in dem ursprünglichen Wortlaut des Textes geschah. Die Lesart in 𝔊 ist hier nicht besonders maßgebend. Sie beweist nur, daß der Übersetzer in seiner hebräischen Vorlage die Konsonanten להחראתם vorfand oder doch lesen zu müssen meinte, die er richtig mit τοῦ ὀξῦναι αὐτὰ übersetzte, aber sie beweist nicht, daß diese hebräische Vorlage auch die ursprüngliche Lesart bietet, daß sie nicht vielmehr das Produkt eines Textverlustes ist, um so weniger kann sie dieses beweisen, als die masoretische Lesart auch von 𝔗 und 𝔖 bezeugt wird. Es ist zudem auch leichter, die von 𝔊 vorausgesetzte Lesart aus der masoretischen zu erklären als umgekehrt diese aus jener. Stand einst im Texte להחרידאתם, so ist der Ausfall eines der beiden äußerlich so sehr ähnlichen Buchstaben ד und ר bei einer Abschrift unschwer begreiflich, freilich denkbar wäre auch, daß durch irrtümliche Verdoppelung eines ursprünglichen ר beim Abschreiben die masoretische Lesart entstanden sei, aber für wahrscheinlich halte ich es nicht, daß die Sache so liegt. Und zwar glaube ich dies vornehmlich auch darum nicht tun zu sollen, weil die von Gunkel im teilweisen Anschluß an 𝔊 vorgeschlagene Lesart im Zusammenhang mindestens sehr sonderbar ist, wie ich schon hervorhob. Man erwartet im Zusammenhang des zweiten Gesichts nichts anderes als den Gedanken ausgesprochen, daß Jahwe schon die Organe bereit habe, mittels deren er an den mit den „Hörnern" gemeinten Mächten seinen Willen vollziehen werde, dessen Vollstreckung eben eine notwendige, ja ich darf sagen, die letzte Vorbedingung für die vollkommene Herbeiführung des Endheils war. Es fragt sich zur endgültigen Beurteilung der einander gegenüberstehenden Lesarten nur, in welcher Form man diesen Gedanken ausgesprochen erwarten darf. Und da, glaube ich, bedarf es keiner großen Untersuchung, um die richtige Entscheidung zu finden.

Es ist und bleibt wahr, was ich früher sagte, daß jedes Gesicht für sich zu betrachten ist, daß ein jedes inhaltlich ein in sich geschlossenes Ganze bildet, aber das schließt nicht aus, daß die im ersten oder dem jeweils vorhergehenden Gesichte ausgesprochenen Gedanken Anknüpfungspunkte enthalten für die, denen in den folgenden im besonderen Ausdruck verliehen werden soll und verliehen wird. Ganz besonders deutlich findet sich dies inhaltliche Verhältnis zwischen dem zweiten und dem ersten Gesichte.

Wir sahen, daß zwar auch in der ersten Vision von der Völkerwelt und dem sie sicher treffenden göttlichen Zorngerichte die Rede ist, daß aber der prophetisch-didaktische Hauptnachdruck nicht sowohl darauf, als vielmehr auf der trostreichen Vergewisserung der neuen Gottesgemeinde ruhe, daß das Morgenrot der Vollendungszeit wirklich schon den Himmel ihrer Zukunft erhelle, daß der Anbruch des vollen Glanzes des Heilstages so sicher folgen werde wie der natürliche Tag auf das ihn meldende Frührot. Der Gedanke an das Gericht, dem die Völkerwelt verfallen wird, tritt zwar am Ende scharf hervor, aber doch hinter jenem anderen wesentlich zurück, ihm gilt eben das zweite Gesicht.

Nun ist aber wohl zu beachten, was die von ihrer Streife über die Erde heimgekehrten Reitergeschwader gemeldet haben. Sie berichten 1, 11: הנה כל הארץ ישבת ושקטת. So wie כל הארץ in diesen Worten in Gemeinschaft mit dem הגוים השאננים 1, 15 die sicherste Grundlage für das richtige Verständnis der „vier Hörner“ 2, 1 bietet, und darin herrscht heute wohl ziemlich allseitige Übereinstimmung, daß dieselben schon im Targum richtig gedeutet sind (nämlich = „Königreiche“ [מלכון resp. מלכותא] oder „Königreiche der Völker“ [מלכות עממיא]), so scheint mir das Prädikat ישבת ושקטת 1, 11 und das Attribut השאננים 1, 15 auch einen festen Boden zu gewähren, auf dem wir die Frage entscheiden können, die uns jetzt beschäftigt.

Ich meine, es bedürfe nur des Hinweises auf jene Prädikate, um uns den Schluß nahe zu legen, daß in 2, 4 die masoretische Lesart להחריד als die wirklich ursprüngliche betrachtet werden muß. Die noch in sorgloser Ruhe, in dem sicheren Gefühle ihrer Macht dahin lebende Heidenwelt wird bald durch Jahwes Werkzeuge aufgeschreckt, in Unruhe versetzt werden. Es wird in Erfüllung gehen, was vor wenigen Monaten noch

Haggai (vgl. bei ihm 2, 6 ff., 20 ff.) angekündigt hatte. Jahwe wird Himmel und Erde erbeben machen und dann verwirklichen, was er verheißen hat. Ich meine, auch der Rückblick auf jenes אני מרעיש lege, zumal in Verbindung mit jenen Worten in Sach. 1, 11. 15, sehr nahe, als wirklich ursprüngliche Lesart in 2, 4 eben jenes להחריד zu betrachten. Und daß dies Wort nicht etwa zu schwach für das ist, was an der Heidenwelt geschehen soll, lehrt der wirkliche Gebrauch der Wurzel חרד und ihrer Derivate. Ja, daß dieser Ausdruck ganz besonders gut gewählt ist auch aus sachlichen Gründen, ergibt sich, wenn man folgendes wohl bedenkt.

M. E. kann eben aus sachlichen Gründen in dieser Vision kein Ausdruck gestanden haben, der lediglich die Zertrümmerung der Heidenwelt ankündigte, es mußte ein Ausdruck sein, der ähnliche Gedankenreihen wie Hagg. 2, 7, aber auch wie Sach. 2, 15 und 8, 20 ff., nicht ausschloß. Ich sage mit Bedacht, es mußte ein solcher Ausdruck sein, denn es gilt auch von diesem Gesicht wie von dem ersten, daß in ihm der auszusprechende prophetische Gedanke nur in allgemeiner Form ausgeprägt werden konnte. Daß dem so ist, wird ja zur Genüge bestätigt auch durch den ganz allgemein gehaltenen bildlichen Hinweis auf die Heidenwelt (= vier Hörner) wie auf die göttlichen Gerichtsorgane (= vier Schmiede), über deren wirkliche Art und Herkunft man obendrein ganz im Ungewissen gelassen wird. Die Heidenwelt wird in schreckhafte Unruhe versetzt werden, und sie wird, soweit sie sich nicht von dem Dunkel ihrer Nacht erlösen läßt und in das Licht des Heilstages mit dem Jahwevolke eingeht (vgl. 2, 15, 8, 20 ff.), allerdings dem Untergang verfallen, wie das nächtliche Dunkel schließlich von dem aufsteigenden Morgenlicht überwunden wird.

Ich meine, es sei nunmehr genügend dargetan, daß Gunkels Urteil, להחריד sei „sinnlos“, vollkommen unbegründet ist, daß wir vielmehr gerade in diesem Infinitiv die ursprüngliche Lesart zu erkennen und anzuerkennen haben. Ich kann dagegen wenigstens teilweise als berechtigt anerkennen, was bei Hitzig-Steiner zu lesen ist. Sie sagen, „der Verfasser falle, da er nicht להחריב schreibe (das auch Marti wohl vorziehen möchte), aus dem Bilde in die Bedeutung, kehre aber durch לידות zum Bilde zurück“. Gewiß läßt להחריד an die mit den „Hörnern“ symbolisch gemeinten גוים denken, die ja auch hernach wirklich

als Objekt kommen, und man kann sagen, לידות führe zu dem Bilde zurück. Indes, es fragt sich, ob dieser zweite Infinitiv wirklich ursprünglich ist.

Ich glaube dies in Zweifel ziehen zu dürfen. Ich halte die Worte לידית את קרנות für einen jüngeren Zuwachs zu dem ursprünglichen Texte. Daß sie schon vor der Abzweigung der ägyptisch-alexandrinischen Texttradition im Texte standen, beweist 𝔊. Das exegetische Verständnis derselben ist aber in Ägypten ein anderes gewesen als auf palästinensischem Boden, wie nicht nur der masoretische Text, sondern auch 𝔗 und 𝔖, auch 𝔙, die alle die gleiche Deutung der Konsonanten vertreten, gegenüber dem griechischen εἰς χεῖρας αὐτῶν (!) κτλ. (vgl. S. 61 Anm.) beweisen. Diese Übersetzung setzt keinen anderen Konsonantentext voraus, da ja ידות als Plur. von יד wiederholt vorkommt. Es ist aber nicht unwichtig, daß die Auffassung der Konsonantengruppe, die in unserem Texte festgelegt ist, dem Griechen fremd war, und zwar derart, daß er zu dem sonderbaren Texte gelangte: τοῦ ὀξῦναι αὐτὰ εἰς χεῖρας αὐτῶν κτλ., denn „um sie (die Hörner) zu schärfen in ihre Hände hinein . .“ ist einfach „sinnlos“. Ob dem αὐτῶν hinter χεῖρας in der hebr. Vorlage ein Suffix entsprach, ob also in dieser ידותם oder ידתם gelesen werden zu sollen schien, lasse ich dahingestellt. Für meine weitere Argumentation ist es gleichgültig.

Nun halte ich aber schon das Verbum ידה für sehr zweifelhafter Natur. Man übersetzt es mit „niederwerfen“ (so auch Marti), und wie man dies versteht oder verstehen muß, versteht sich von selbst. Nowack übersetzt es mit Wellhausen = „abschlagen“[1]. Aber daß die Wurzel dies nicht bedeuten kann, ist m. E. absolut sicher. Hat es die Wurzel ידה im wirklichen Sprachgebrauch jemals gegeben (was ich nicht bestreiten kann, aber ich glaube, es kann, wie wir noch sehen werden, auch aus der überlieferten Literatur nicht erwiesen werden), so hat sie die Bedeutung „werfen“ gehabt, und zwar gemeint in dem Sinne, wie man Steine wirft (wie ידד vom „Loswerfen“ wiederholt vorkommt). Daß das Geworfene auch auf die Erde fallen kann, versteht sich von selbst. Aber das Wort ohne weiteres im Sinne jenes „niederwerfen“ zu ver-

1) Dafür sollte man eher גדע erwarten.

stehen, geht m. E. nicht. M. E. würde der Text zunächst nur sagen, die „Schmiede“ sollten die „Hörner“ werfen, fortwerfen, fortschleudern. Daß das aber eine Vorstellung gibt, die in den Zusammenhang des Bildes nicht mehr paßt, brauche ich wohl nicht auseinanderzusetzen.

Nun kommt aber hinzu, daß die Existenz einer Wurzel ידה im alten Testament sehr fraglich ist. Nur noch an zwei Stellen außer Sach. 2 kommen Formen von ihr vor, nämlich Jer. 50, 14 und Threni 3, 53. In jener Stelle finden wir Imper. Qal יְדוּ = schießet (mit dem Bogen), aber in Handschriften findet sich dafür auch das gleichbedeutende יְרוּ, in der zweiten Stelle lesen wir: וַיַּדּוּ אֶבֶן בִּי (nämlich auf den in die Grube Gesenkten), aber auch hier könnte etwa וַיֹּרוּ gelesen werden, ohne den Sinn irgendwie zu schädigen. Und man wird zugeben, daß auch an unserer Stelle ohne irgend welche Wandlung des Sinnes ganz gut statt לידות : לִירוֹת (vgl. zur Form Ps. 11, 2; 64, 5) gelesen werden könnte. Ich meine also, es seien lexikalische Bedenken gegen die überlieferte Lesart genügend begründet, und ich setze hinzu, sie scheinen mir um so begründeter zu sein, als seltsamerweise die alexandrinische Exegese, wie sie von 𝔊 bezeugt wird, auch garnicht an eine Verbalform gedacht hat. Man sollte sagen, das hätte ihr doch in den Sinn kommen können, falls sie eine Wurzel ידה kannte, ehe sie zu der Sinnlosigkeit einer Deutung überging, wie sie sich uns in 𝔊 darbietet.

M. E. beruht ein Teil der Worte hinter להחריד auch auf einem, hernach zu der gegenwärtigen Lesart zurechtgestellten Abschreibefehler, während ein anderer Teil erst, nachdem dieser Fehler eingedrungen war, hinzugefügt wurde, um einigermaßen Sinn in den durch die Textvermehrung unverständlich oder doch schwierig gewordenen Satz zu bringen. Der ursprüngliche Text lautete nach meiner Überzeugung so: להחריד את הגוים הנשאים וג״. Hierin ist allerdings das Bild, womit die Vision begann, ganz verlassen, aber ist das innerhalb der Erklärung der Erscheinungen durch den Engel auffällig? Ich meine, das sei nicht der Fall, denn es handelt sich doch darum, der Gemeinde deutlich zu sagen, daß die גוים, unter denen sie litt und die auch jetzt noch das „Horn“ gegen sie richten, aus ihrer Ruhe und Sicherheit aufgestört werden sollen. Das Partizipium braucht ja nicht bloß auf die Vergangenheit zu

gehen, kann sich vielmehr auch auf die Gegenwart beziehen, in der man vielleicht besondere Ursache hatte, das „Horn“ der Heiden wieder zu fürchten (ich erinnere an das, was ich in meiner Schrift „Juden und Samaritaner“ zu Hagg. 2, 10 ff. ausgeführt habe; ich komme hernach wieder darauf zurück). In diesem Satze ist auch להחריד vollkommen am Platze. Nun glaube ich, daß es einem Abschreiber passierte, hinter את, verleitet durch formelle Ähnlichkeit des ת und ה, die Konsonantenreihe חרידאת noch einmal zu schreiben, und dies wurde dann hernach auf paläographisch durchaus begreiflichem Wege in die Buchstaben מלידות umgewandelt[1]. So entstand dann im Textzusammenhang zunächst: להחריד אתם לידות, und da man wohl fühlte, daß הגוים וגו' nicht gut unmittelbares Objekt zu לידות, wie immer man es verstanden haben mag, sein könnte, so wurde nachträglich noch את קרנות zugesetzt. Ich meine, so lasse sich die Entstehung der überlieferten Lesart in plausibler Weise erklären, und damit aber auch die Ausscheidung der den Zusammenhang empfindlich störenden Worte ausreichend begründen.

Am Ende des Verses, glaube ich, hat 𝔊 einen richtigeren Text. Dort lautet der Text (vgl. S. 61 Anm.): ἐπὶ τὴν γῆν κυρίου. Allerdings stimmen auch hier 𝔗 und 𝔖 mit dem masoretischen Texte überein. Aber es scheint mir ארץ יהוה bezeichnender zu sein, als ארץ יהודה; ja, man kann sogar fragen, warum steht hier ארץ vor יהודה, während vorher nur der Name des Landes steht (vgl. auch 2, 16)? Daß es sich um das „Land“ handelt, versteht sich schließlich doch auch von selbst. Hingegen hat die Benennung des Landes als ארץ יהוה, gerade im Zusammenhang mit dem Worte gegen die Heiden, auch tröstende, den Glauben stärkende Bedeutung für die, für welche die Gesichte bestimmt sind. Jahwe bekennt sich damit persönlich zu dem Lande. Es ist also auch seine Sache, dasselbe, nachdem er sich ihm wieder zugewandt hat, zu schützen. Der

---

1) Um sich zu überzeugen, daß zu gewissen Zeiten ח und מ sich formell einander stark näherten, vergleiche man die Schrift der aram. Papyri aus dem 5.—3. Jahrhundert v. Chr. (Schrifttafel in Ges.-Kautzsch, Gramm. [28], Kol. 13). Der Kopf eines ר konnte ganz gut nach Verwischung oder Verkürzung des unteren Schaftes als die untere Schleife eines ל angesehen werden. Auch konnte ein etwas verstümmeltes א ohne Mühe zu ו werden.

Gedanke, daß das Land Jahwes Land sei, leitet sodann auch ganz trefflich über zu der dritten Vision, wo in anderer Weise Jerusalem als seine Stadt bezeichnet wird.

Lesen wir nach alle dem v. 4^b so, wie ich vorgeschlagen, so haben wir eine glatte, klare Antwort auf die Frage in v. 4^a; nichts ist mehr an dem so gewonnenen Texte auszusetzen. Der Bequemlichkeit halber setze ich ihn im ganzen noch einmal hierher: וַיֹּאמֶר אֵלַי לֵאמֹר (?) בָּאוּ אֵלֶּה לְהַחֲרִיד אֶת־הַגּוֹיִם הַנֹּשְׂאִים קֶרֶן אֶל־אֶרֶץ יהוה לְזָרוֹתָהּ[1].

Der in v. 1—4 enthaltene Bericht über die zweite Vision nach der kritischen Wiederherstellung seines Textes entspricht nach allen Seiten hin dem allgemeinen Charakter, den alle anderen Abschnitte tragen. Bei aller klaren Bestimmtheit in der Ausprägung des Hauptgedankens sind alle übrigen Züge in der Zeichnung des visionären Vorgangs nur soweit ausgestaltet, als notwendig erscheint, um die Hauptsache verständlich und zur Befriedigung des zeitgeschichtlichen Bedürfnisses der gläubigen Gemeinde wirksam zu machen. Es entspricht diese zweite Vision also auch ganz dem, was wir früher über die charakteristische Eigenart solcher — nicht bloß dieser — Visionen überhaupt sagten. Daß mit v. 4 das zweite Gesicht sein Ende gefunden, versteht sich, schon im Hinblick auf die Einleitung v. 5, ganz von selbst.

Der Text des Berichts über das zweite visionäre Bild lautet in kritisch revidierter Gestalt folgendermaßen:

> [1] Da erhob ich meine Augen und schaute, und siehe! da waren vier Hörner! [2] Ich aber sprach zu dem Engel, der mit mir redete: „Was bedeuten diese da?“ und er sprach zu mir: „Dies sind die Hörner, die Juda und Jerusalem zerstreut haben“. [3] Da ließ mich Jahwe vier Werkmeister schauen, und ich sprach [zu dem Engel, der mit mir redete]: „Was auszurichten kommen

---

1) Marti vermutet, die Erklärung des Engels habe nach לֵאמֹר einfach folgenden Wortlaut gehabt: אֵלֶּה בָּאִים לְיַדּוֹת אֶת־אַרְבַּע הַקְּרָנוֹת („diese kommen, um die vier Hörner niederzuwerfen“). Natürlich würde sachlich diese kurze Erklärung auch genügen, aber ich kann mich doch nicht entschließen, in so großem Umfange den überlieferten Text als „Auffüllung“ anzusehen. Was ich gegen לידות zu sagen habe, steht oben im Texte. Wenn ich Marti's Rekonstruktion annehmen wollte, würde ich doch lieber aus dem להחריד und dem לידות zusammen ein לְהַכּוֹת entnehmen und einsetzen. Das paßte denn sachlich doch besser zu den חרשים wie zu den Hörnern.

diese da?“ Er aber sprach zu mir folgendermaßen (?): „Es kommen diese da, um aufzuschrecken die Völker, die das Horn wider das Land Jahwes trugen, um es zu zerstreuen!“

b) Bedeutung des Visionsbildes für die jüdische Gemeinde.

Nur ein kurzes Wort ist erforderlich, um die Bedeutung festzustellen, die das zweite visionäre Bild als Ausdruck göttlicher Offenbarungsgedanken in jener Stunde für die Judengemeinde hatte. Was hier gesagt werden kann, ist eigentlich schon alles im ersten Abschnitt ausgeführt worden. Positiv wird mit diesem Bilde im engsten Anschluß an die allgemeine Ankündigung am Ende des ersten Visionsberichts dem Glauben der Gemeinde bestätigt, daß Jahwe alsbald die gottfeindliche Weltmacht niederwerfen, also damit seinerseits die letzte Voraussetzung zur vollen Verwirklichung bringen wird, die vorhanden sein muß, ehe das Reich der Vollendung, das messianische Heils- und Friedensreich aufgerichtet werden kann. Gerade die ernsten Sorgen, die man innerhalb der Gemeinde infolge der Entscheidung im 9. Monat in jenen Tagen wegen der Möglichkeit feindseliger An- und Eingriffe von außen her zu hegen Ursache hatte, sollten und konnten durch diese nachdrückliche göttliche Zusage zerstreut werden. Gerade im Lichte unserer Auffassung der äußeren und inneren Lage der Judengemeinde seit jener Entscheidung gewinnt auch dies Visionsbild an Klarheit zeitgeschichtlicher Motivierung und an heilsgeschichtlicher Bedeutung.

3. Das dritte Visionsbild von der Herrlichkeit Jerusalems unter Jahwes Schutz. (2, 5–9).

Die dritte Vision ist in v. 5—9 enthalten. Der Bericht ist in allen seinen Teilen klar, und deutlich tritt aus ihm hervor, welcher prophetische Gedanke zum Nutzen der Gegenwart ausgesprochen, über welche Sorge dem Jahwevolke der Gegenwart in tröstlichem Zuspruch hinweggeholfen werden soll. Wie in den beiden ersten Visionen bietet auch hier das eigentliche visionäre Bild nur die allerdings beziehungsreiche und bedeutsame Grundlegung für den vom Propheten hernach an die Gemeinde zu übermittelnden Gottesspruch, der ohne alle Einkleidung, in unzweideutiger Form, wie in 1, 14. 15 und 2, 4,

am Schluß des Ganzen sagt, was er sagen soll. Es fehlt auch nicht an bedeutungsvollen Verbindungslinien zwischen dem in dieser Vision ausgeprägten Hauptgedanken und den beiden vorausgehenden Visionen, zumal der ersten. Wird das Land durch den siegreichen Kampf der über ihm aufgegangenen Herrlichkeit Jahwes wieder vor aller Welt als „Jahwes Land" (2, 4) erwiesen, so wird vor allem, wenn der volle Tag der Heilszeit angebrochen ist, Jahwes Lichtherrlichkeit, Jahwes Majestät um und in Jerusalem, seiner Residenz inmitten seines Volkes, und von da aus über die ganze Erde hin erstrahlen, und mit der Erreichung dieses Zieles ist alsdann verwirklicht, was, wie wir sahen, am Eingang des ersten Bildes schon in den Farben der Rosse und in der Symbolik der Myrthen geheimnisvoll und doch für den Glauben verständlich genug angedeutet war. Es bedarf endlich kaum eines besonderen Hinweises auf die Tatsache, daß die zweite und dritte Vision mit ihrer besonderen prophetischen Verkündigung die Gedanken weiter ausführen, die in allgemeiner Form 1, 14. 15 ausgesprochen sind. Der innere Zusammenhang wie der Fortschritt der prophetischen Gedankenentwicklung liegt klar vor Augen.

Auf die besondere zeitgeschichtliche Bedeutung dieser Vision werde ich unten näher eingehen. Zunächst sei erledigt, was zur Kritik des Abschnittes zu sagen nötig ist.

a) Begrenzung des Visionsberichts und kritische Bemerkungen zu seinem Text.

Ich glaube, es bedarf keines weiteren Beweises, daß der Bericht über diese Vision wirklich mit v. 9 seinen vollen Abschluß erreicht hat. Alles, was folgt in v. 10ff., hat inhaltliche Beziehung zu dem Vorhergehenden, aber, und das ist beachtenswert, zu dem Gesamtinhalt der beiden in diesem Kapitel zusammengefaßten Visionen. Indes, es sind doch nur einzelne Aussprüche des Propheten, die zwar im sachlichen Zusammenhang mit dem Inhalt der Visionen ihm hernach eingegeben sein mögen, die ihm aber nicht im Verlaufe der Schauung selbst zugegangen sind. Man kann sie als erläuternde Beigaben zu der Mitteilung der beiden Visionen betrachten, aber ich muß es auch hier für mehr als fraglich halten, ob der Prophet selbst sie schon bei der Aufzeichnung seiner Nachtgesichte hinzugefügt hat. Es ist sehr viel wahrscheinlicher,

daß sie auch hier von der Hand angefügt sind, die das gegenwärtige Buch Sacharja (c. 1—8) redigiert hat.

Der Text in 2, 5—9 scheint im ganzen ziemlich tadelfrei überliefert zu sein. Nur folgendes verdient zunächst Beachtung. In v. 7 hat 𝔊 an Stelle des ersten יֹצֵא: εἱστήκει, an zweiter Stelle lesen wir auch dort ἐξεπορεύετο (= יצא). Die partizipiale Aussprache des masoretischen Textes ist (nach הנה, aber auch mit Rücksicht auf die Lebhaftigkeit der Darstellung des Visionsbildes) selbstverständlich beizubehalten, aber es könnte wohl das Richtige treffen, wenn wir an erster Stelle עֹמֵד läsen (so auch Wellhausen, Nowack, Marti, Driver; indes s. u.). Man könnte dazu auf die Tatsache hinweisen, daß עמד in den Nachtgesichten verhältnismäßig häufig erscheint. Außerdem darf auch nicht übersehen werden, daß sonst überall der angelus interpres eine — ich darf wohl sagen — feststehende Gestalt in den Visionsbildern ist; er ist, wenn man an seinen Ursprung denkt, begreiflicherweise selbst nicht in Bewegung, während ihm untergeordnete Wesen die Aufgaben erfüllen, die eine Bewegung im Raume erfordern. Man denke nur an die Reiterscharen in c. 1, ferner an „die, welche vor ihm stehen“ c. 3. Natürlich spricht 4, 1 nicht dagegen, denn es bedarf keines Beweises, daß וישב nicht im eigentlichen Sinne eine Entfernung vom bisherigen Standorte voraussetzt, vielmehr im Sinne unseres adverbialen „wieder“ syntaktisch mit dem folgenden ויעירני zusammenzunehmen ist. Die griechische Lesart scheint also wirklich vorzuziehen zu sein. Die Entstehung des יצא auch an erster Stelle könnte auf einem einfachen Schreibfehler beruhen. Übrigens hat auch der Syrer nicht zwei gleiche Verba in dem Satze, aber er hat an erster Stelle יצא übersetzt (נפק), an zweiter aber scheint er בא (אתא) gelesen zu haben. Letzteres ließe sich aber auch als Verstümmelung eines ursprünglichen יצא begreifen. Wie immer die Sache liegt, jedenfalls beweist auch die syrische Vision, daß nicht alles in Ordnung ist, allerdings für עמד an erster Stelle spricht sie nicht. — In v. 8ª liest 𝔊: καὶ εἶπε πρὸς αὐτὸν λέγων · δράμε καὶ λάλησον κτλ. Es ist möglich, daß hinter אליו das Wort לאמר ausgefallen ist, dagegen ist das nicht so gewiß bei dem die Imperative verbindenden καὶ, obwohl es auch vom Syrer gestützt wird. — Wo wir im hebräischen Texte פרזות lesen, bietet 𝔊 κατακάρπως oder in vielen Handschriften (und Editionen) auch κατάκαρπος.

Das setzt eine Form von פרה voraus, aber welche? Ob פְּרִיּוֹת? Jedenfalls aber ist die masoretische Lesart richtig, wie der weitere Zusammenhang lehrt, und Σ hat zwar frei, aber richtig übersetzt: ἀτειχίστως und Θ: εἰς πλάτος. Auch 𝔗 (פַּצְחִין = offene Städte, offene Plätze) und 𝔖 ('agurse = ἀγροί) sprechen für die masoretische Lesart. Ob κατακαρπως (-ος?) wirklich ursprüngliche Lesart des griechischen Textes ist? Wellhausen legt die Vermutung nahe, κατακαρπ. könne aus einem κατὰ κώμας korrumpiert sein (?)[1].

Hiermit könnte die Kritik abschließen, wenn nicht doch noch Gründe zu weiteren kritischen Erwägungen sich aufdrängten, die die Vermutung nahe legen, der Text möchte, obschon er klar in seiner Darstellung des visionären Vorgangs überliefert erscheint, doch ursprünglich teilweise noch etwas anders ausgesehen habe.

Kommt man von den beiden ersten Visionsberichten und blickt hinaus auf die Berichte in c. 4—6, so fällt einem sofort auf, daß hier das Verhalten des Propheten gegenüber dem visionären Vorgang, nicht minder aber auch die Beziehung des angelus interpres zum Propheten anders geartet ist als dort. Daß der Prophet unmittelbar in den Vorgang mit seinem Worte eingreift und nicht vom „Engel" sich die Erklärung geben läßt, ist gegenüber den anderen Berichten doch recht sonderbar und gibt Anlaß zu ernsthaften Bedenken in Bezug auf die Integrität, ja, auch die Vollständigkeit des überlieferten Textes. Nun kann man freilich auf den Bericht über die vierte Vision c. 3 verweisen. Auch dort verlangt und erhält der Prophet keine direkte Auskunft vom „Engel". Auch dort mischt sich, wenigstens nach dem überlieferten Text (3, 5 וָאֹמַר), der Prophet mit seinem Worte in den visionären Vorgang ein. Indes, daß dies auch dort nicht ursprünglich ist, werden wir hernach bei der Untersuchung des Textes in c. 3 sehen. Erst eine starke Verderbnis des Textes und eine dadurch herbeigeführte arge Verwirrung im Zusammenhang hat dem Propheten die Rolle zugeteilt, die er nach 3, 5 gespielt haben soll. Jedenfalls bin ich unbedingt gewiß, daß man kein Recht hat,

1) So findet sich bei Thukydides die Ausdrucksweise: πόλεις ἀτείχιστοι καὶ κατὰ κώμας οἰκουμέναι. Das ist sachlich jedenfalls ebenso auch an unserer Stelle gemeint.

von dieser Stelle aus 2, 6 schützen zu wollen. Im übrigen ist freilich nicht zu leugnen, daß der Bericht in c. 3 gegenüber allen anderen eigenartig ist. In ihm hat auch nach meiner Überzeugung niemals etwas davon gestanden, daß der Prophet den „Engel" um Auskunft über die Bedeutung des Vorgangs gebeten habe oder daß der Engel ihm eine solche Auskunft direkt gegeben habe. Aber auch diese Tatsache, an der zu rütteln mir niemals einfallen kann, ist nicht imstande, die Annahme der vollen Unversehrtheit und Ursprünglichkeit des Berichts 2, 5 ff. zu sichern. Es ist doch ein sehr wesentlicher Unterschied zwischen dem dritten und vierten Bericht wohl zu beachten. In c. 3 handelt es sich um einen in der Vision dem Propheten kundwerdenden Vorgang, in deren Mittelpunkt eine Persönlichkeit steht, die für ihn kein Fremder ist, die er sofort erkennen muß und deren Bedeutung für Jahwe, wie für die Gemeinde ihm ohne weiteres vertraut ist. Auch die Gestalt des Saṭan ist für ihn sichtlich nicht etwas, das der Erklärung erst noch bedarf, ebensowenig natürlich der „Engel". Hier handelt es sich also nicht um irgend einen rätselartigen Zug in dem Visionsbilde, über dessen Bedeutung er zunächst belehrt werden mußte, ehe er Zeuge werden konnte der Gedanken, die ihm durch den ganzen visionären Vorgang für seine prophetische Verkündigung mitgeteilt werden sollten. Ganz anders liegt die Sache aber in unserem Berichte 2, 5 ff., wie in den beiden ersten und den drei letzten Berichten, und daß die Sache hier anders liegt, ergibt sich ja auch daraus, daß der Prophet sich um Auskunft bemüht. Auf die Persönlichkeit des mit der Meßschnur dahingehenden Mannes kommt es dabei nicht an. Was dem Schauenden rätselhaft ist, das ist der Zweck seines Dahingehens mit der Meßschnur. In c. 3 ist der Prophet in Wahrheit im ursprünglichen Text nichts als der stille Zeuge des transzendenten Vorgangs und dieser Vorgang verläuft in allen seinen Teilen (natürlich im ursprünglichen Text) so, daß es einer Erläuterung durch den angelus interpres oder den „Engel Jahwes", als welcher jener hier durchaus naturgemäß begegnet, garnicht bedarf. Ich denke also, wer dies alles wohl erwägt, wird zugeben, daß man von c. 3 aus nicht in der Lage ist, die Bedenken gegen den Bericht 2, 5 ff., auf die ich gestoßen, zu zerstreuen. Wir haben jedenfalls das Recht, diesen Bericht zu allernächst mit

den übrigen Berichten außer c. 3 in Vergleich zu stellen, denn nur mit ihnen steht er in seinem eigentlichen Charakter in wirklichem Parallelismus. Tun wir dies, so kann nicht zweifelhaft sein, daß v. 6 nicht mehr so lautet, wie ihn Sacharja selbst niedergeschrieben hat.

M. E. stand hier ursprünglich ebenso wie in jenen anderen Berichten, daß der Prophet den „Engel" um Auskunft über die Absicht des von ihm geschauten Mannes befragt hat. Die Antwort in v. 6 [b] erging dann nicht von diesem Manne, sondern von dem angelus interpres. Vor אנה וג״ ist, vielleicht nur infolge eines Schreibfehlers, ausgefallen: אל־ המלאך הדבר בי. Selbstverständlich kann dann auch in der Frage selbst אתה nicht richtig sein. Entweder ist אתה infolge jenes Ausfalls aus einfachem הוא hergestellt worden, und das scheint mir nach Analogie der formalen Art dieser Fragen in den anderen Gesichten das Richtige zu sein, oder es könnte entsprechend dem Wortlaut in v. 8 allenfalls auch etwas umständlicher הָאִישׁ הַלָּז oder auch הַנַּעַר הַלָּז dort gestanden haben. Aber die Ersetzung dieses Ausdrucks durch אתה wäre schon etwas schwerer zu erklären, wenngleich die formale Ähnlichkeit von הלז mit dem folgenden הלך den Ausfall jenes Wortes unschwer erklären würde; es bliebe dann nur die Annahme nötig, daß ein solches Versehen oder irgend ein anderes Mißgeschick den Text geschädigt habe. Freilich gibt es so mancherlei Möglichkeiten der Textkorruption, daß man nicht ohne weiteres vor dieser Annahme zurückzuschrecken braucht. — Eine weitere Veränderung des ursprünglichen Textes liegt sodann in v. 7 vor. Ist vorher die Anwesenheit des angelus interpres nicht bloß vorausgesetzt, sondern auch ausdrücklich angegeben, so ist selbstverständlich v. 7 [a] nicht nur überflüssig, sondern geradezu auffällig, zumal in der, wie wir sahen, wahrscheinlich ursprünglicheren Lesart mit עמד, freilich genau genommen nicht weniger auch in der masoretischen Gestalt, aber sie scheint auf der Erwägung zu beruhen, die der verstümmelte, uns vorliegende Text in v. 6 nahelegte, denn war der angelus interpres nicht im Gesichtsbereich des Propheten, so daß dieser selbst unmittelbar den „Mann" befragen konnte, so mußte er zuerst „heraustreten" aus der Unsichtbarkeit, um innerhalb des Gesichtskreises des Propheten wirksam werden zu können. M. E. lautete v. 7 ursprünglich nur: וְהִנֵּה מַלְאָךְ אַחֵר יֹצֵא. Ob לקראתו so, wie es

lautet, auch ursprünglich im Texte stand, scheint mir zweifelhaft. Es ließe sich allenfalls auf den angelus interpres, der vorher ja Satzsubjekt ist, auch sonst zuletzt stark in den Vordergrund tritt, beziehen, aber vermutungsweise möchte ich doch sagen, für wahrscheinlicher halte ich es, daß es infolge der Textveränderungen vorher, zumal infolge der notwendig gewordenen Einfügung des gegenwärtigen v. 7[a], aus einer anderen Wortform umgestaltet worden ist. Mir scheint hier der ursprüngliche Text so gelautet zu haben: וַיִּקְרָא אתו und Subjekt dazu war das jetzt nach v. 7[a] versetzte: המלאך הדבר בי. Daran schloß sich dann sofort v. 8: ויאמר אליו לאמר (so ist m. E. mit 𝔊 zu lesen), und dann kommt die Mitteilung des Willens Jahwes, deren Ohrenzeuge der Prophet ist und die in sich aufzunehmen und der Gemeinde zu verkündigen seine Aufgabe sein soll. Jedenfalls ist die so gewonnene Textgestalt formal tadellos und sachlich im Zusammenhang des visionären Vorgangs ebenfalls ohne allen Anstoß, ja, sie paßt zu diesem nach allen Seiten sehr gut.

Weitere Bedenken habe ich nun nicht mehr gegen den Text[1]. Die Übersetzung der so gewonnenen Gestalt des Berichts mag nunmehr dem Leser auch noch die Arbeit empfehlen, die ich an dem Texte vorzunehmen für nötig hielt. Sie lautet:

> [5] Dann hob ich meine Augen auf und schaute, und siehe! da war ein Mann mit einer Meßschnur in der Hand. [6] Da sprach ich [zu dem Engel, der mit mir redete]: „Wohin geht [der da]?“ und er sprach zu mir: „Um Jerusalem auszumessen, um zu sehen, wie groß seine Breite und wie groß seine Länge!“ [7] Aber siehe da! . . . ein anderer Engel kam hervor, [und der Engel, der mit mir redete, rief ihn an] [8] und sprach zu ihm: „Laufe, rede zu dem Jüngling dort folgendermaßen: Als offener Ort soll Jerusalem besiedelt werden um der Menge der Menschen und des Viehs in seiner Mitte willen, [9] und ich selbst will für es sein — ist der Spruch Jahwes — eine Feuermauer ringsum, und in Herrlichkeit will ich sein in seiner Mitte!“

1) Allerdings kann man noch an einer Stelle an der Vollständigkeit des überlieferten Textes zweifeln. Sieht man auf die formale Gestalt der erklärenden Antworten des „Engels“ in allen Berichten (natürlich außer c. 3), so liegt es sehr nahe zu vermuten, daß in v. 6[b] vor לָמֹד zwei Worte ausgefallen sind, und zwar entweder: הוּא הֹלֵךְ (vielleicht auch הָלַךְ) oder, da sonst das pron. demonstr. (sei es אלה oder c. 5 זאת) die Antwort einleitete, הלך (oder הַלָּז?) זֶה. Nach eingetretener Veränderung des vorausgehenden Satzes konnte die Ausscheidung dieser Worte bewußt erfolgen.

b) Das zeitgeschichtliche Motiv dieser Vision.

Selbstverständlich soll auch diese Vision einem bestimmten Bedürfnis der Gemeinde in jener Stunde Befriedigung verschaffen. Ihr Inhalt und seine didaktische Tendenz werden uns also nur dann ganz verständlich sein, wenn wir uns die besonderen Umstände nahe bringen können, die jenes Bedürfnis der Gemeinde erzeugt haben und erzeugen mußten. Es ist vollkommen richtig, wenn Marti sagt, der dem Propheten zunächst erscheinende „Mann“ sei „eine Personifizierung des im Volke und auch im Propheten lebenden ungeduldigen Wunsches . . .“ Aber es ist wenigstens nicht vollständig richtig, wie er — allerdings im wesentlichen Einklang mit der bisherigen Auslegung — den Inhalt dieses Wunsches bestimmt. Er sagt, es sei der Wunsch, „zu wissen, welche Größe und Ausdehnung das wieder aufzubauende Jerusalem haben solle“. Daß es sich um das reale gegenwärtige Jerusalem handelt, versteht sich von selbst. Wenn Keil (vgl. auch Bredenkamp) meint, „das Gesicht veranschauliche das künftige Jerusalem“, nicht das damalige, jenes aber „als eine vorhandene, dem geistigen Auge sichtbare Stadt“, so hat er sicher nicht ganz unrecht, wie Nowack meint, denn selbstverständlich ist des Propheten Blick in diesen Visionen auf die Zeit der messianischen Vollendung gerichtet, also auch auf das Jerusalem der Vollendungszeit. Insofern jedoch, als dieses sich aus dem, was gegenwärtig vorhanden war, heraus gestalten sollte, handelt es sich selbstverständlich auch um das noch in üblem Zustande befindliche reale Jerusalem. Sich seiner endlich vollständig zu erbarmen, wird ja Jahwe 1, 12 gebeten und hat er auch 1, 14 verheißen, und gerade diese Verheißung findet hier ihre starke Bestätigung in dem besonderen Gesicht. Ihre Erfüllung setzt voraus, was in dem zweiten Bilde ausgesprochen war. Nun denkt man in der Regel, der Hauptnachdruck in dem lehrhaften Inhalt des Berichts liege auf dem Hinweis auf die große Menge, zu der die Bevölkerung der Stadt heranwachsen werde, und diese Auffassung wird auch durch die Sätze des Anhangs (v. 10ff.) sehr nahe gelegt. Indes, m. E. ist diese Auffassung nicht zutreffend. Wir haben hier Gelegenheit zu erkennen, wie leicht die an den eigentlichen Visionsbericht angehängten Sätze das Auge des volles und tiefes Verständnis der visionären Offen-

barung suchenden Lesers von der Hauptsache abzulenken vermögen. Worauf liegt denn nun der Hauptnachdruck im Bericht?

Gewiß liegt es nahe, wenn man liest, der „Mann“ wolle Jerusalem nach seiner Breite und Länge ausmessen, an den Flächenraum zu denken, den die Stadt umfassen und auf dem die Bevölkerung in der kommenden Vollendungszeit siedeln soll. Man fühlt sich dazu natürlich noch besonders angeregt, wenn man in v. 8^{b} ausdrücklich auf die Menge von Menschen und Vieh hingewiesen sieht, die in der Zukunft als Bewohnerschaft dort vorhanden sein wird. Zweifellos hat vornehmlich dieser Gedanke auch den beherrscht, der die Sätze v. 10ff. an den Visionsbericht angehängt hat. Denn in ihnen scheint doch gesagt werden zu sollen, das Gottesvolk der Zukunft, das sich zum Zion als dem Mittelpunkt seiner Wiederansiedelung im heiligen Lande, der Residenz des heiligen Gottes, zusammenfinden werde, werde darum so zahlreich werden, weil sich nicht nur die verstreuten Glieder des eigentlichen Gottesvolks von allen Enden der Erde dort einfinden, sondern weil sich auch die sich bekehrende Heidenwelt ihm anschließen wird. Und wenn man auf die Prophetie des letzten großen exilischen Propheten, des Trostpredigers in Jes. 40ff., zurückblickt, so erinnert man sich auch sehr stark hervortretender Züge des Inhalts seiner Verkündigung, die hier im Zusammenhang in v. 8^{b}, zumal aber in den Worten des Anhangs einen deutlichen Widerhall finden, und ich halte es auch für sehr wahrscheinlich, daß in dem kurzen Hinweis auf die Menge von Menschen und Vieh in v. 8^{b}, falls er wirklich zum ursprünglichen Texte gehört (darüber s. u.), wirklich der Gemeinde gesagt werden soll, auch jene Ankündigung in der deuterojesajanischen Prophetie, die ihrerseits wiederum in der der früheren Propheten ihren festen Rückhalt hatte, besonders auch in der des Propheten Ezechiel, werde in vollem Umfange verwirklicht, wenn nun alsbald das Werk Jahwes durchgeführt werde. Ich erinnere an Stellen wie Jes. 49, 14 ff. (diese Sätze hallen deutlich auch in den dem Visionsbericht angehängten Sätzen wider), auch c. 54. 60. 61; 45, 14 ff.; ferner Ez. 34. 36 (vgl. besonders v. 11. 37f.). 37. Und daß in dem Gottesspruch v. 8^{b}. 9 das Wort Ez. 38, 11 (natürlich im Zusammenhang der ganzen Weissagung gegen Gog) wiederklingt, kann auch nicht zweifelhaft sein.

Indes, trotz alledem glaube ich nicht, daß in diesem visionären Bilde der Hauptnachdruck gerade auf dem Gedanken an die fast wuchernde Vielheit der zukünftigen Bevölkerung Zions oder des heiligen Landes liegt. Mir scheint dies auch kaum in jener Stunde, in der der Prophet diese Visionen empfing, die dringendste Herzenssorge der Judengemeinde gewesen zu sein. Ich leugne nicht, daß man in der zur Zeit der Zahl nach noch kleinen Gemeinde in Jerusalem und Juda es im Herzen recht schmerzlich empfand, daß so viele Glieder des Volkes es vorzogen, in der Diaspora zu bleiben oder doch noch keine Anstalten machten, oder auch unter dem Zwange ihrer besonderen politischen oder sozialen Lage nicht machen konnten, in das alte heilige Land zurückzuwandern. Für vielleicht nicht wenige fromme Juden, die in der ersten Freude über die Möglichkeit wieder heimzukehren aus der Ferne zurückgewandert waren und nun schmerzlich auf die Erfüllung all der hochgespannten Hoffnungen harrten, die ihnen die Propheten ihres Gottes ins Herz gepflanzt hatten, war sicher auch dies ein Quell der Verzagung, des Schwankens in ihrem Glauben, und ich bin überzeugt, daß die in den Nachtgesichten verkörperte Offenbarung Jahwes auch nach dieser Richtung dem Glauben der Gemeinde Stärkung hat zuführen wollen. Nur ist es mir sehr zweifelhaft, ob es gerade in der uns hier beschäftigenden dritten Vision schon geschehen sollte. Es geschieht tatsächlich, wie wir sehen werden, an einer späteren Stelle, an einer Stelle, die auch in der Logik der gottesreichsgeschichtlichen Entwickelung sich als die angemessenere erweisen wird.

Lassen wir nun die angehängten Sätze gänzlich außer Betracht und richten unsere Aufmerksamkeit ausschließlich auf das visionäre Bild, und fragen wir uns dann, welche Züge sich aus diesem Bilde besonders stark herausheben, sich gleichsam von selbst in den Vordergrund schieben, so kann nach meinem Gefühl kaum zweifelhaft sein, daß dies nicht der Gedanke an die große Menge der zukünftigen Bevölkerung ist. Dieser Gedanke kommt in Wahrheit doch etwas sehr nebenher zum Ausdruck in dem einem kausalen Nebensatz gleichstehenden מֵרֹב וג״. Wenn auf diesem Gedanken der didaktische Hauptnachdruck der Vision liegen sollte, dann dürfte man doch wohl erwarten, daß er nicht so nebenher, sondern in einem wirk-

lichen Hauptsatze ausgesprochen worden wäre. Überlegt man den Zusammenhang des Berichts in seinem ganzen Umfang, so darf man sagen, die Worte מרב וג״ hätten auch ganz gut fehlen können. Der Inhalt des Bildes würde dadurch nicht unklar geworden sein, und mir erscheint es auch sehr zweifelhaft, ob diese Worte wirklich zum ursprünglichen Texte Sacharjas gehört haben. Je mehr und je länger man den Zusammenhang der Vision in ihrem wirklichen Wortlaut auf sich einwirken läßt, um so stärker wird der Eindruck, diese Worte könnten wirklich erst von jüngerer Hand hinzugefügt sein, etwa von der Hand desjenigen, der den Anhang hier zufügte. Auffällig ist ja an sich auch die Erwähnung des Viehs neben den Menschen als Bewohner der Stadt. Allerdings ist es ein Widerhall ezechielischer Prophetie (vgl. Ez. 36,11. 37 f.).

Es kann m. E. garnicht zweifelhaft sein, daß auf dem Inhalte der Sätze v. 8 bα. 9 der Hauptnachdruck ruht. Umsonst ist auch nicht פרזות ganz an die Spitze gestellt worden, und ebensowenig kann es absichtslos sein, wenn der so nachdrücklich vorangestellte Begriff in dem ebenso nachdrücklich durch das adversative ואני eingeleiteten Satze v. 9 a sofort seine nähere Erläuterung empfängt, ja, der Gedanke an den Schutz, den eine Mauer einer Stadt und ihrer Bewohnerschaft bietet, den aber in unvergleichlich viel höherem Maße Jahwe persönlich seiner Stadt bieten will, dem anderen, an sich doch nicht weniger wichtigen vorangestellt wird, Jahwe wolle auch wieder inmitten der Stadt persönlich weilen und dort sein herrliches Wesen zur vollen Offenbarung bringen, natürlich an und in der neuen Gemeinde. Ich meine, es bedürfe nur der Hinlenkung des Blickes auf diese Tatsache, um ohne weiteres die Erkenntnis zu erwecken und zu sichern, daß es sich bei der von dem „Manne“ beabsichtigten Messung Jerusalems, bei der Absicht, Länge und Breite der Stadt festzustellen, nicht oder doch mindestens nicht in erster Linie um die Weite des Wohnraums handeln könne, den die Stadt bieten könne oder solle, daß die Messung vielmehr sich in ihrer Endabsicht auf die Wiederherstellung der die Stadt schützenden Mauer beziehe. Und gerade, wenn wir uns mit klarer Überzeugung auf den zeitgeschichtlichen Boden stellen, der durch die Datierung 1, 7 bestimmt ist, wenn wir uns die äußere und innere Lage vergegenwärtigen, in der sich die Judengemeinde, die Gemeinde der בני הגולה, in jener

Stunde befand, zumal aber, wenn wir uns diese Lage der Gemeinde von dem bedeutsamen Vorgange im 9. Monat des 2. Jahres des Darius aus, wie ich denselben in meiner Schrift „Juden und Samaritaner“ auf Grund von Haggai 2, 10–14 und Esra 4, 1ff. aufgefaßt und dargestellt habe, verständlich zu machen suchen, — gerade dann wird uns begreiflich, warum gleich in diesem dritten Bilde der Gemeinde kundgegeben wird, es bedürfe für Jahwes heiliges Volk, für das Volk der Vollendungszeit, keiner Mauern als äußerer Schutzwehr, weil Jahwe selbst sein Schild und Schutz sein werde. Von dem Boden jener zeitgeschichtlichen Deutung des doppelten Wortes Haggais am 24. des 9. Monats aus ist es sehr begreiflich, daß in der kleinen und schwachen Judengemeinde der Gedanke lebendig wurde und sich immer lauter, vielleicht auch in den führenden Kreisen, geltend zu machen suchte, man möchte nicht bloß am Tempel weiter bauen, sondern auch für die äußere Sicherheit der Gottesstadt durch Wiederherstellung und Befestigung der seinerzeit von den babylonischen Belagerern zertrümmerten Umfassungsmauer sorgen, und es ist auch begreiflich, daß dieser Gedanke sich bis zum 11. Monat, also im Verlaufe von zwei Monaten, bei vielen zu einem ihrer Meinung nach unumgänglichen Bedürfnis verdichtet hatte. Denn war im 9. Monat das wirklich geschehen, was ich in jener Schrift als damals geschehen dargestellt habe, dann stand seit jenem Monate die jüdische Gemeinde einer feindseligen Bewegung gegenüber, die, mochte sie auch zunächst sich in geheimen Intriguen verkörpern, doch auf die Dauer nicht verborgen bleiben konnte, und es ist ebenso begreiflich, wenn man in der jüdischen Gemeinde auch anfing, nicht bloß das Einschreiten der von den Widersachern im Lande aufgehetzten persischen Behörde zu fürchten, sondern auch es für nötig zu halten, sich vor tätlichen Angriffen seitens dieser Widersacher selbst zu schützen. Man beachte hierzu die kurze, aber vielsagende Bemerkung Esra 4, 4. 5[a]. Natürlich, solange die Stadt offen da lag, solange man von allen Seiten her, ohne durch die Mauer, ihre Höhe und Sicherheit, behindert zu werden, leicht in die Stadt eindringen konnte, mußte die Gemeinde sich, menschlich angesehen, unsicher fühlen, und es konnte da selbst bei ernstlich gläubigen Gliedern der Gemeinde der Gedanke lebendig werden, es sei auch ihre Pflicht, die Mauern, die einst die Gottesstadt geschützt

hatten, wieder aufzurichten, es gehöre auch das zu den Aufgaben, die die Gemeinde für die kommende Vollendungszeit zu erfüllen habe, damit gewissermaßen die neue Zeit auch nach dieser Richtung hin wieder an die alte anknüpfe und alsdann, wenn Jahwe wieder einkehre in sein neu erbautes Haus auf dem Zion, auch dies geschützt sei durch die Mauer der Stadt. Und denken wir insbesondere an die Träger der politischen Hoffnungen des neuen Volks in Juda, denken wir vor allen an Serubbabel, dessen Herz ja gerade an jenem 24. Tage des 9. Monats durch Haggais Wort mit der allergrößten Hoffnung auf baldige Erfüllung der seinem Hause gegebenen Verheißungen erfüllt worden war, sollte nicht gerade auch bei diesen Männern der Gedanke in jenen Wochen besonders lebendig geworden sein, man müsse auch durch Wiederaufrichtung der Stadtmauer für die Zukunft sorgen, um in der Lage zu sein, nötigenfalls sich auch gegen feindselige Angriffe zu verteidigen?

Es ist nützlich, um diese Erwägungen auf etwas sichereren Boden zu stellen, sich hier an die Memoiren Nehemias zu erinnern. Tatsächlich hat ja erst Nehemia rund dreiviertel Jahrhundert nach der Zeit, in der wir uns jetzt bewegen, die Stadtmauern der heil. Stadt wieder in verteidigungsfähigen Zustand gebracht. Aber es ist sehr interessant und für uns jetzt wichtig, wie die der Judengemeinde d. h. zweifellos der orthodoxen Judengemeinde übelwollend gegenüberstehenden Leute, die man gewiß ohne Bedenken zu dem עם הארץ rechnen darf, von dem die בני הגולה sich fern halten sollten und von dem sie am 24. des 9. Monats des 2. Jahres des Darius prinzipiell geschieden wurden, sich zu dem Werke Nehemias verhielten und äußerten. Das Wiederaufbauen der Mauer halten sie für einen Beweis dafür, daß man sich gegen den persischen Oberherrn auflehnen wolle, ja, sie unterschieben sogar dem Nehemia, er beabsichtige, sich zum König der Juden zu machen, vgl. Neh. 2, $_{19}$; 6, $_{6}$ ff. Gerade die letztere Stelle ist deshalb von besonderer Wichtigkeit, weil nach ihr Nehemia sehr wohl durchschaute, was das Gerede des Sanballaṭ und seiner Genossen bezweckte. Er selbst konnte natürlich solche Verdächtigungen seiner Absichten von sich abweisen und wußte gewiß auch, daß man damit ihm gegenüber selbst bei den persischen Behörden, falls sie davon Kenntnis erhielten, keinen Erfolg haben werde, erst recht nicht bei dem persischen Könige. Aber daß man sich auf Seiten

der Widersacher nicht mit Hohn und Spott und mit allerlei verdächtigenden Unterstellungen begnügte, sondern schließlich, als man sah, daß das Werk doch voranschreite, auch nicht davor zurückschreckte, mit Gewalt die Befestigung der heil. Stadt zu stören, wenn möglich, ganz zu verhindern, das berichtet uns Nehemia in lebhaftesten Farben (vgl. Neh. 4, 1 ff.). Natürlich braucht nun nicht alles das, was zu Nehemias Zeit geschah, auch schon zur Zeit Sacharjas vom עם הארץ geschehen zu sein, aber mir scheint doch schon die kurze Notiz Esra 4, 4. 5[a] genügend zu sein, um die Lage der Gemeinde in jenem Momente als recht ähnlich der zur Zeit Nehemias erscheinen zu lassen. Denn diese Sätze berichten, der עם הארץ habe auch nach der Abweisung, von der vorher die Rede ist, den Juden das Bauen am Tempel zu verleiden gesucht, zugleich aber auch durch geeignete Werkzeuge völlige Durchkreuzung ihrer Pläne erstrebt. Wie letzteres gemeint ist, scheint mir nicht wohl zweifelhaft zu sein. Es kann sich nur um Verdächtigung der Absicht der Juden bei der persischen Behörde handeln, und daß dem so ist, lehrt nicht sowohl die jetzt chronologisch in etwas spätere Zeit verweisende Mitteilung von einer Anklageschrift v. 6, als vielmehr die in Esra 5 berichtete Tatsache, daß die persische Behörde wirklich in Jerusalem erschien und nach dem Rechten sehen zu müssen meinte. Der Parallelismus der Verhältnisse im Winter 520 auf 519 mit denjenigen, von denen wir durch Nehemia hören, liegt, wie mir scheint, so deutlich auf der Hand, daß es durchaus nicht zu kühn ist, daraus auch Schlüsse auf die Stimmung in der Gemeinde in den Tagen, als Sacharja die Gesichte empfing, zu ziehen.

Es ist nun merkwürdig, wie sich auch in dem gegenwärtigen Zusammenhang des Esrabuches noch etwas von dem wiederspiegelt, was ich hier für das richtige Verständnis unseres Visionsberichts voraussetzen zu sollen und zu dürfen glaube. Offenbar sollen wir in Esra 4, 8 ff. die Urkunden erkennen, die uns von der Verdächtigung der Absichten der Judengemeinde bei der persischen Oberbehörde durch den vom Tempelbau zurückgewiesenen עם הארץ und ihrer Wirkung berichten. Der Schluß des Kapitels (v. 23f.) zeigt ja, daß das, was vorher berichtet wird, trotz der Angabe, Artaxerxes sei zu der Zeit König in Persien gewesen, in Wahrheit in die beiden Anfangsjahrzehnte der neuen Gemeinde fällt, also in

einen Zeitraum, dessen untere Grenze das 2. Jahr des Darius sein müßte. Die chronologische Verwirrung im Esrabuche ist bekannt, und es hindert uns darum nicht das Mindeste, auf dem Wege, den wir in unserer Schrift: „Juden und Samaritaner“ in der Beurteilung des in den ersten Kapiteln des Esrabuches mitgeteilten geschichtlichen Materials eingeschlagen haben, weiterzugehen und wenigstens den Inhalt dessen, was uns in Esra 4, 8 ff. so, wie es hinter dem Bericht v. 1—5 (6) steht, nun auch chronologisch oder zeitgeschichtlich hinter dem 24. Tage des 9. Monats des 2. Jahres des Darius anzusetzen. Das, was an den Perserkönig (v. 12ff.) geschrieben worden sein soll, entspricht inhaltlich so sehr dem, was die Feinde der Judengemeinde nach jenem entscheidenden Tage im 9. Monate, um sich zu rächen an ihr, zu ihrer Verdächtigung vorbringen konnten, ja, mußten, falls sie Erfolg haben wollten, daß man wirklich den Eindruck gewinnen kann, es spiegele sich hier in den Worten die Wirklichkeit wieder. Und da finden wir gleich (vgl. 4, 12. 13 und dazu hernach v. 16) nach der allgemeinen Charakteristik Jerusalems als einer Stadt, die von jeher zum Aufruhr geneigt gewesen, also auch jetzt desselben verdächtig sein könne, die Anzeige, man gehe damit um, auch die Mauern wieder auszubessern und zu befestigen. Geschehe das aber, so sucht man dem Perserkönig zu insinuieren, dann sei es mit seiner Herrschaft in Juda übel bestellt, und deshalb liege es in seinem eigensten Interesse, diese Wiederbefestigung der Stadt zu verhindern. Ich lasse nun dahingestellt, ob man ohne Bedenken diesen Bericht auch nur nach seinem Inhalte als wirklich beglaubigte Geschichte ansehen darf — in ihm unzweifelhaft echte, also wörtlich zu nehmende Urkunden zu erblicken, fällt mir vorläufig nicht ein —, aber soviel lehrt uns der Bericht doch, daß in der Erinnerung die rachsüchtige Bemühung des durch seine Abweisung vom Tempelbau und seine damit zugleich bewirkte tatsächliche Exkommunikation aus der orthodoxen Judengemeinschaft ergrimmten עם הארץ, die politische Zuverlässigkeit der Juden bei der persischen Behörde zu verdächtigen, fortlebte, und die Analogie des Erlebnisses des Nehemia macht es durchaus wahrscheinlich, daß die angebliche Absicht der Juden, auch die Stadt durch Wiederherstellung der Mauern zu befestigen, bei den Verdächtigungen an der behördlichen Stelle höherer Instanz eine

wichtige Rolle spielte. Dagegen darf nicht die allerdings unleugbare Tatsache ins Feld geführt werden, daß in c. 5. 6 von dem Bau der Mauern nicht die Rede ist, sondern nur vom Tempelbau. Denn daß der Gouverneur der Westprovinz es für nötig hielt, seinen König zu bitten, nachzuforschen, ob wirklich ein Edikt des Cyrus vorhanden sei, das den Juden die Erbauung des Tempels erlaubte, macht es durchaus wahrscheinlich, daß er zwar nicht unbedingt den bei ihm angebrachten Anzeigen geglaubt hat, daß er aber doch auch nicht verantworten konnte, sie gänzlich zu ignorieren. So lange ihm nicht bestätigt war, daß die Berufung der Juden auf das Edikt des Cyrus begründet sei, hat er zweifellos persönlich auch mit der Möglichkeit gerechnet, daß der Tempelbau nur der Anfang und eine wohl überlegte, geschickte Verhüllung weiterer Unternehmungen sei, deren Ende die Lossagung von der politischen Oberhoheit des persischen Königs sein würde. Mochte er also auch, als er in Jerusalem erschien, noch nichts von der Absicht, auch die Mauern wieder aufzubauen, bei den Juden bemerken, und daher auch sich zunächst bewogen fühlen, sie nicht zu zwingen, bis auf weiteres den Bau des Tempels zu unterlassen, so konnte die Anzeige doch recht haben, eben weil sie im letzten Grunde von solchen ausging, von denen der persische Beamte wohl glauben mochte, daß sie einigermaßen mit der Gesinnung und den geheimen Absichten der Judengemeinde vertraut seien. Stellte sich heraus, daß sie den Tempelbau ohne königliche Erlaubnis oder gar wider ausdrücklichen königlichen Befehl begonnen hatten, dann war die Provinzbehörde berechtigt, auch der Verdächtigung in ihrem weiteren Inhalt Glauben zu schenken. Die königliche Antwort mußte also entscheiden, ob man den jüdischen Angaben Glauben schenken dürfe oder nicht. Entschied sie gegen die Juden, so hatte der Statthalter die Gewißheit, sich selbst nicht an einem königlichen Befehl zu vergehen, wenn er energische Schritte wider die Judengemeinde einleitete.

Nun lehrt m. E. tatsächlich die dritte Vision, daß man um jene Zeit, im 11. Monat, innerhalb der Gemeinde sich, wenn auch insgeheim, so doch allen Ernstes mit dem Gedanken beschäftigt hat, auch die Mauer wiederherzustellen, um sich auf alle kommenden Ereignisse zu rüsten, und vielleicht zugleich auch, um sich so im Stillen den festen Rückhalt zu

schaffen, wenn der Augenblick gekommen schien, das persische Joch abzuschütteln und das Reich Davids in seinem „Sproß“, dem gegenwärtigen Träger seines Erbes, Serubbabel, wieder aufzurichten. Und daß wir bei alledem berechtigt sind, wenn wir nach einem persönlichen Träger jenes Gedankens suchen, unsern Blick auch auf Serubbabel zu richten, das scheint mir die sehr ernste Mahnung zu erweisen, die 4, 6 b an ihn persönlich gerichtet ist und die, wie später in der Fortsetzung dieser Arbeit gezeigt werden soll, ganz in die gleiche Gedankenrichtung hineinweist, in die wir hier geführt worden sind. Marti hat die Bemerkung gemacht, „passend werde diese (nämlich die in der Vision verkörperte) wißbegierige Ungeduld durch einen Jüngling dargestellt“. Ich kann mir dies sehr wohl aneignen, möchte aber in dem „Jüngling“ des Visionsbildes eine geschichtlich realere Beziehung angedeutet finden. Natürlich wäre es verkehrt, wollte man in dem איש bzw. dem נער ohne weiteres den Serubbabel finden. Das wäre sicher nicht verborgen gelassen worden, so wenig wie in der vierten Vision wir im Unklaren bleiben, daß der Hohepriester Josua der Mann ist, um den es sich dort handelt. Aber in symbolischer Weise kann doch gerade darin, daß der Mann mit der Meßschnur als ein נער bezeichnet wird, angedeutet werden sollen, daß sich der Jüngling Serubbabel — denn er war 520/19 noch ein solcher — zwar nicht allein, wohl aber vor allen anderen ganz besonders mit dem Gedanken an einen Wiederaufbau auch der Stadtmauer beschäftigte, damit aber in Gefahr stand, auf einen Weg zu geraten, der für ihn, seine und seines Hauses Zukunft und für das Heil der ganzen Gemeinde von verhängnisvollen Folgen sein konnte und nach Lage der Dinge in jenen Wochen unbedingt sein mußte. Jeder offenkundige Schritt zur Verwirklichung dieses Gedankens hätte den grimmigen, rachsüchtigen Feinden der Judengemeinde überhaupt und ihres Davidischen Hauptes insbesondere (man vergesse nicht, daß Serubbabel persönlich mit den Ältesten der Gemeinde die Abweisung des עם הארץ hatte aussprechen müssen) die größte Freude bereitet, denn dann hatten ihre Helfershelfer gegenüber der persischen Oberbehörde gewonnen Spiel. Dann konnten sie, wie Sanballaṭ später dem Nehemia gegenüber sagte, auch von ihm sagen, er wolle sich mit den Juden vom persischen Reiche losreißen und sich selbst zum Könige machen,

und die sichere Wirkung war dann, daß die persische Behörde ihn beseitigte und nach Möglichkeit dafür sorgte, daß die jüdische Gemeinde wenigstens vorläufig alle Lust verlor, Gedanken an politische Selbständigkeit nachzuhängen. Ob das spurlose Verschwinden Serubbabels hernach sich nicht daraus erklärt, daß er — wahrscheinlich nicht viele Jahre später — sich trotz aller Verwarnungen zu unbesonnenen Schritten verleiten ließ, will ich jetzt dahingestellt sein lassen; ich gedenke aber bei späterer Gelegenheit darauf zurückzukommen.

Nehmen wir nun aber an, daß wirklich gegen Ende jenes 11. Monats unter der Einwirkung der Besorgnis von dem feindseligen Treiben des עם הארץ in der Judengemeinde überhaupt und im Herzen Serubbabels insbesondere, bei ihm zumal auch unter dem Eindruck der so positiven Verheißung, die ihm Haggai am 24. Tage des 9. Monats hatte übermitteln dürfen, der Gedanke an einen baldigen Wiederaufbau auch der Mauern Jerusalems von Tag zu Tag an Kraft wuchs, dann verstehen wir auch, was die dritte Vision in jenem Augenblick allen denen sagen wollte, die es anging. In ihr sollte einerseits alle Besorgnis vor Schädigung durch die die Gemeinde umringenden Widersacher als zwecklos gekennzeichnet werden, denn, wenn und solange Jahwe selbst seines Volkes Schutz ist, kann ihm niemand etwas anhaben; andrerseits aber sollten auch die maßgebenden Persönlichkeiten in der Gemeinde, besonders Serubbabel, vor einem Schritte bewahrt werden, der in jener Zeitlage notwendig zum Verderben führen mußte, und zugleich sollten sie gemahnt werden, daß nicht menschliche Kraft, nicht von Menschen ersonnene und aufgerichtete Schutzwehren Stadt und Volk zu sichern vermöchten, daß ihre Sicherheit, ihr Gedeihen und ihre Verherrlichung allein von Jahwe kommen könne. Ihm sich hinzugeben, auf seinen Schutz zu vertrauen, das ist es, was hier von der Gemeinde und ihren Häuptern gefordert wird. Es ist alsdann Jahwes Sache, die Zukunft seines Landes, seiner Stadt und seines Volks zu gestalten, sie zu der verheißenen Herrlichkeit zu führen. Schöner, wie in den Worten, die wir v. 8^b. 9 lesen, konnte das nicht ausgesprochen werden, und haben wir die Lage der Dinge in jenen Tagen des 11. Monats und die daraus sich ergebende

Stimmung der Gemeinde und ihre und ihres Hauptes Wünsche richtig charakterisiert, dann werden wir auch anerkennen, daß alledem in wirksamerer und zutreffenderer Weise nicht entsprochen werden konnte, als in dem Gottesspruch geschieht, in den der ganze visionäre Vorgang ausläuft.

4. Das vierte Visionsbild von der göttlichen Heiligung und Bestätigung des Hohenpriesters Josua. (3, 1–7.)

a) Die Abgrenzung des eigentlichen Visionsberichtes.

Wo die Grenze des vierten Visionsberichtes festgelegt werden muß, ist nicht ohne weiteres sicher. Aber wenn wir uns nach dem Kanon richten, den uns zur richtigen Entscheidung der Frage nach seiner Begrenzung die drei ersten Berichte an die Hand geben, so scheint mir die Sache doch nicht allzu schwierig zu sein. Ist es zutreffend, was ich früher feststellte, und die Tatsachen zeigen, daß es zutreffend ist, daß jede Vision nur einen Hauptgedanken ausspricht und aussprechen soll und daß alle Züge, die dem Schauer aus dem Bilde in die Augen fallen, am Ende der bestimmten Herausgestaltung des einen Hauptgedankens zu dienen bestimmt sind, dann scheint mir mit v. 7 der Bericht über das vierte Gesicht nicht bloß sein sachliches, sondern auch sein ursprüngliches literarisches Ende erreicht zu haben.

Bis dahin dreht sich, wie ich kaum besonders zu zeigen nötig habe, wirklich im ganzen wie im einzelnen alles um eine Haupttatsache, um die autoritative göttlich-prophetische Feststellung, daß es Gottes Wille sei, daß in Josua das Hohepriesteramt wiedererstehe mit allen von Jahwe damit verbundenen Pflichten und Rechten. Nur von Josua ist die Rede, nur um sein besonderes Amt handelt es sich. Von den neben ihm oder auch unter ihm stehenden Priestern ist nicht oder doch nicht ausdrücklich die Rede, aber daß wir auch auf sie in dem Maße, wie es auf sie paßt, das beziehen dürfen, was von dem Priestertum Josuas gesagt wird, darf man vielleicht als selbstverständlich betrachten. Indes, daß lediglich von Josuas Priestertum hier die Rede ist und zwar so, wie es geschieht, hat besondere, zeitgeschichtlich bedingte Gründe, wie wir später sehen werden. Hier genügt das, was ich soeben in einfacher Aussage festgestellt habe.

Handelt es sich aber wirklich in dieser Vision nur um Josua und sein Priestertum, dann fallen alle Sätze, die die Gedanken auf ein anderes Objekt hinlenken, außerhalb des Rahmens des ursprünglichen Berichtes über diese Vision. Das aber geschieht in den Sätzen v. 8ff. M. E. sind v. 8—10 literarisch genau so zu beurteilen wie 1, 16. 17; 2, 10ff. Sie enthalten sicher (zu Zweifeln daran ist m. E. kein Anlaß) Aussprüche Sacharjas, aber sie sind aller Wahrscheinlichkeit nach nicht auch schon von ihm dorthin gestellt worden, wo sie jetzt stehen, mindestens nicht gleich bei der ersten Niederschrift der Nachtgesichte. Der Bericht über das vierte Nachtgesicht findet meiner Überzeugung nach seinen sachlich gebotenen und ursprünglichen Abschluß mit v. 7.

Der Inhalt von v. 8—10 knüpft zwar an das vorausgehende Gesicht an, hat offenbar auch den Zweck, neben dem bisher allein in Betracht gezogenen Hohenpriester Josua den übrigen Priestern zu der ihnen gebührenden Beachtung zu verhelfen, dient im übrigen aber vielmehr dazu, eine sachliche Vorbereitung oder Überleitung zu den folgenden Visionsberichten zu bieten, als daß er Gedankengängen, die in dem vorausgehenden Berichte angesponnen oder auch nur angedeutet wären, zu der erforderlichen abschließenden Ausführung verhülfe. Die Ankündigung des „Jahweknechtes Sproß“ weist auf c. 4 hin, insofern dort, wie leicht erkennbar ist, von dem messianischen Könige die Rede ist, und das Wort von der Beseitigung der Verschuldung des Landes an einem Tage scheint seine entsprechende Ausführung im visionären Bilde in c. 5 zu empfangen. Also das Verhältnis der in v. 8—10 enthaltenen prophetischen Aussagen zu den Visionsberichten würde hier im allgemeinen betrachtet im Vergleich zu dem, in welchem 2, 10ff. zu den dort vorangehenden Berichten stehen, das umgekehrte sein. Während in c. 2 die prophetischen Sätze als Erläuterung zu den ihnen vorausgeschickten beiden Visionsberichten angesehen werden dürfen, beziehen sich dieselben in c. 3 wenigstens in ihrem Hauptinhalte zugleich, wenn nicht vornehmlich, auf die folgenden Visionen. Auch dies scheint mir den Schluß nur zu bestätigen, daß mit v. 7 der eigentliche Visionsbericht zu Ende ist und v. 8 trotz der anscheinend formell glatten Fortsetzung des vorhergehenden Gotteswortes nicht mehr dazu gerechnet werden darf. Übrigens fehlt es v. 8 auch nicht

unwesentlich an der sonst in intakten Stücken Sacharjas so vorteilhaft in die Augen fallenden Glätte und Ebenheit der Darstellung.

b) Textkritische Untersuchung des Visionsberichts.

Der Text ist, wie man längst weiß, auch in diesem Abschnitt nicht intakt überliefert. Zu den schon vorgenommenen Korrekturen, die ich der Vollständigkeit halber auch erwähne, möchte ich noch einiges Eigene hinzufügen.

Nach 2, 3 versteht es sich allerdings von selbst, daß 3, 1 Subjekt zu ויראני Jahwe ist. Es wäre aber gut, wenn das auch hier gesagt würde, und bei der sonst überall zu beobachtenden Genauigkeit in der Darstellung, auch in Bezug auf die scenischen Verhältnisse, darf man wohl annehmen, daß der Prophet selbst auch hier das Subjekt ausdrücklich angegeben hat, umsomehr, da gleich nachher innerhalb des Rahmens des Bildes selbst der „Engel Jahwes“ erscheint. Da 𝔊 nun κύριος bietet, so glaube ich יהוה wieder einfügen zu sollen. Der Ausfall des Namens infolge Abschreiberversehens ist ja unschwer begreiflich.

Mit Recht hat zum Subjekt im Eingang von v. 2 Hitzig (Steiner) bemerkt: „eig. der Engel Jahwe's“, aber er hat nicht geglaubt, denselben wieder in den Text einfügen, sondern sich mit der Bemerkung begnügen zu dürfen, der „Engel Jahwes“ sei „der an besonderem Orte in bestimmter Zeit wirksam erscheinende Jahwe selber; weswegen beide Bezeichnungen (näml. Jahwe und Engel J.'s) miteinander wechselten“. Aber davon kann hier bei Sacharja (nach 1, 12) gar nicht die Rede sein. Es kommt dazu, daß so, wie jetzt der Text in v. 2 lautet, der Prophet m. E. sicherlich nicht geschrieben hat, daß er Jahwe von sich selbst als von einer anderen Person hätte reden lassen, wie er getan haben müßte, wenn unser Text richtig wäre. Wellhausen (Nowack, Marti) ist vollkommen im Recht, wenn er einfach מלאך יהוה zu lesen heißt. Ich gestatte mir zur Verstärkung der zu dieser Korrektur im Texte selbst führenden Gründe auf die Tatsache hinzuweisen, daß gegen 𝔊 (und Tochterversionen) und 𝔗, die mit dem masoretischen Texte übereinstimmen (von den andern griechischen Versionen wissen wir leider nichts), der Syrer wirklich מלאך יהוה in seiner

Übersetzung hat (מלאכה דמריא). Er repräsentiert also hier sichtlich allein eine gute handschriftliche Überlieferung (in v. 1[a] stimmt er mit dem hebr. Texte überein) und verdient Beachtung.

In v. 3[b]. 4[a] scheint mir auch nicht alles mehr so zu sein, wie der Text ursprünglich lautete. Zwar stimmt auch hier wieder 𝔊 und 𝔗 mit dem hebräischen Texte überein, aber das beweist nicht, daß wir die vom Propheten selbst geschriebene Lesart vor uns haben. Auffällig ist das Fehlen einer ausdrücklichen Angabe des Subjekts hinter ויען in v. 4[a]. Gewiß bedarf es keiner großen Überlegung, um zu erkennen, wer hier Subjekt ist, aber in v. 3 ist überall Josua Subjekt, und daher wäre eine Nennung des Subjekts in v. 4[a] immerhin der Deutlichkeit halber wohl zu erwarten. Der Syrer gibt nun in seinem Texte hinter ויען hebräisches המלאךְ (מלאכא) wieder, und vorher am Schluß von v. 3 hat er מלאךְ יהוה in seinem Texte. Ob nicht auch hier im syrischen Texte eine teilweise gute handschriftliche Überlieferung, wenigstens für v. 4[a], vorliegt? Wenn ich v. 6, auch 1, 12; 4, 5 vergleiche, so scheint mir in der Tat die Annahme nahe zu liegen, es habe ursprünglich hinter ויען wirklich מלאךְ יהוה oder vielleicht auch wie beim Syrer המלאךְ gestanden. Das könnte dann wenigstens andeutend darauf hinweisen, daß der „Engel Jahwes“ niemand anders ist als „der Engel“, der in den anderen Gesichten dem Propheten das Verständnis des Geschauten vermittelt. Aber ich ziehe מ״ יהוה vor.

Nun scheinen mir aber Bedenken gegen die Ursprünglichkeit des nominalen Schlußsatzes von v. 3 gerechtfertigt zu sein. Daß Josua „vor dem Engel“ stand, ist gar nicht zweifelhaft; wo anders sollte er denn stehen? In v. 1 sind wir ja darüber genügend belehrt, und v. 2 hat ja ebensowenig wie v. 3[a] eine Scenenveränderung gebracht. Wenn v. 3[b] einen Sinn im Zusammenhang haben soll, so hat er ihn nur dann, wenn er bedeutet, obwohl Josua in schmutziger Kleidung war, stand er vor dem Engel, aber daß der Satz das bedeuten soll oder nach dem Zusammenhang auch nur bedeuten kann, glaube ich nicht. Übrigens, meine ich, sollte man eigentlich auch והוא עמד (vgl. 1, 8) erwarten. Mir scheint die Vermutung wirklich nicht zu kühn zu sein, v. 3[b] sei erst später aus v. 1 hierher eingedrungen, und es sei dann hernach unter dem

Einfluß des המלאך am Ende von v. 3 die ausdrückliche Nennung des Subjekts in v. 4^a verloren gegangen. Beseitigen wir v. 3^b, so vermissen wir gar nichts, die Darstellung wird vielmehr dadurch bis v. 4^a ganz glatt.

Schließlich will ich indes einen während der Arbeit vor meinen Augen auftauchenden Einfall nicht zurückhalten. Nachher ist in v. 4^a. 5, in dem Bericht über den Befehl des „Engels Jahwes“ und seine Ausführung durch die ihm untergeordneten Kräfte, neben den בגדים auch von dem צניף die Rede, dagegen vermissen wir in v. 3 in dem Hinweis auf die Unsauberkeit der hohenpriesterlichen Gewandung eine ausdrückliche Erwähnung des „Kopfbundes“. Sollte das ursprünglich sein? Mir ist nun der Gedanke gekommen, ob nicht v. 3^b auf einem verwischten oder zertrümmerten Texte beruhe, in dem einst auch von dem Kopfbund die Rede gewesen ist. Der Satz könnte etwa so ausgesehen haben: (?) וְעַל ראשׁו צָנִיף צֹאָה (am Ende könnte auch טָמֵא gestanden haben). Ein gewisser Buchstabenparallelismus zwischen diesem Satze und dem jetzt v. 3^b stehenden Satze fällt ja auch in die Augen. Doch, wie gesagt, es handelt sich nur um einen Einfall. Daß es mehr sein könne, läßt sich nicht erweisen, abgesehen von jener durch den Zusammenhang des Berichts nahe gelegten Erwägung, die allerdings allein auch schon stark genug ist, die Einfügung dieses Satzes an Stelle des überlieferten v. 3^b zu empfehlen.

Daß v. 4. 5 auch sonst nicht ganz in Ordnung sind, hat man ebenfalls längst bemerkt. Ich glaube aber mit meinen Bedenken noch weiter gehen zu müssen, als man bisher gegangen ist. Gehört wirklich der „Kopfbund“ mit in den ursprünglichen Text, so vermißt man seine ausdrückliche Erwähnung auch innerhalb des Befehls, die schmutzige Gewandung dem Josua abzunehmen. Jetzt hören wir v. 4^a nur, man möge ihn von den schmutzigen בגדים befreien. Dieses Wort kann aber nach v. 5 — vorausgesetzt immer, daß die besondere Erwähnung des צניף wirklich ursprünglich ist — nicht zugleich auch den letzteren mit einschließen. Man müßte also hinter v. 4^a einen Satz erwarten, der auch die Abnahme des Kopfbundes anordnete. Ein neues Verbum wäre dazu nicht nötig, es könnte (analog v. 3) etwa fortgefahren worden sein: ומעל ראשו הצניף הצאה (?). Allenfalls ließe sich auch auskommen, wenn man in dem Befehle v. 4^a statt הצאים läse: והצניף. Daß es sich

um schmutzige Bekleidungsstücke handelt, bedürfte hier ja nicht ausdrücklicher Erwähnung, nachdem die Tatsache, daß sie so beschaffen sind, schon in v. 3 erwähnt war, und wenn hernach in der Anordnung der Neubekleidung darauf Rücksicht genommen wird. Es ließe sich auch formell begreifen, daß aus והצניף unter dem Einfluß von v. 3ᵃ von einer jüngeren Hand הצאים geschrieben wurde, umso leichter, wenn wir voraussetzen dürften, daß dies geschehen, nachdem inzwischen die den Kopfbund betreffenden Worte aus v. 3 verschwunden waren. Daß in v. 4 nicht mehr alles in ursprünglichem Zustande ist, ergibt sich ja auch daraus, daß v. 4bα den Zusammenhang völlig sprengt (so mit Recht Wellhausen, Nowack, Marti). Der Satz hat logisch nur Sinn hinter v. 5ᵇ, wenn er überhaupt zu dem ursprünglichen Texte gehört hat, was die genannten Gelehrten nicht glauben; sie halten den Satz für Glosse eines Lesers. An sich freilich wäre auch eine irrtümliche Verschiebung eines solchen Satzes aus einer späteren Stelle in eine frühere nicht absolut undenkbar, freilich immerhin wäre das Eindringen eines Satzes, der wie dieser neben dem in v. 6. 7 folgenden Gottesworte, auf das das Ganze abzielt, eine Erläuterung zu einem kaum einer solchen bedürftigen Hauptzuge in dem Bilde hinzubringt, an falscher Stelle leichter begreiflich, wenn er vorher am Rande gestanden. Natürlich wird man über diesen Punkt niemals zu einer unzweideutigen Entscheidung gelangen können, und wir müssen uns mit der Erkenntnis begnügen, daß der Satz jedenfalls gegenwärtig nicht da steht, wohin er gehört.

Übrigens lege ich den Finger auch auf das רְאֵה. Der Imperativ von ראה steht noch zweimal bei Sacharja in einer Aufforderung an den Propheten 5, 5; 6, 8. Beide Male aber soll er etwas sehen, das sich außer ihm befindet. Hier aber soll Josua „sehen“, was an ihm selbst vollzogen ist. Sollte Sacharja selbst nach seiner sonst erkennbaren Weise zu reden hier nicht vielmehr הנה gesagt haben? Vielleicht ließe sich hier an aramaisierenden Sprachgebrauch denken, und dann, wenn das richtig wäre, zugleich auch daraus ein Grund entnehmen für die kritische Ausscheidung des Satzes.

Wie dem nun aber auch sein mag, jedenfalls hat das Eindringen des Satzes eine Veränderung des letzten Satzes v. 4bβ zur Folge gehabt. Nach dem gegenwärtigen Zusammen-

hang kann der Infinitiv הַלְבֵּשׁ grammatisch nur nach dem vorausgehenden Perfekt gedeutet werden. Geschieht das aber, dann nimmt der Satz auch etwas vorweg, was erst hernach als wirklich geschehen erwähnt wird. Hier hat allein 𝔊 die beiden ersten Worte noch richtig gelesen: καὶ ἐνδύσατε αὐτόν (vgl. Wellh., Now., Marti) = וְהַלְבִּישׁוּ אֹתוֹ, und das ist dann sachlich korrelate Fortsetzung des Befehls v. 4ª: הסירו וג״ und sicher ursprünglich. Dies darf man um so eher sagen, als eine so verzwickte Verdrehtheit in der Erzählung, wie sie im masoretischen Texte v. 3 ff. jetzt vorliegt, ganz und gar der schlichten klaren Einfachheit der Darstellung des Propheten zuwider ist. Es ist aber auch textgeschichtlich von nicht geringer Wichtigkeit, daß die Textform, welche wir im Hebräischen jetzt v. 4bβ lesen, erst hergestellt worden ist, nachdem sich die ägyptisch-alexandrinische Textüberlieferung von der palästinensischen abgezweigt hatte und ihre eigenen Wege ging, so daß also jene Textänderung in ihr keine Aufnahme mehr fand.

Wenn wir (mit Wellh., Now., Marti) auch weiterhin 𝔊 folgen, so ist auch am Anfang von v. 5 nicht alles in ursprünglicher Ordnung, und ich bin überzeugt, daß wir ihr auch hier folgen müssen. Sie hat m. E. unzweifelhaft recht, wenn sie dort liest: καὶ ἐπίθετε κίδαριν καθαρὰν κτλ. = וְשִׂימוּ צ״ ט״. Für ואמר hat 𝔊 gar kein Äquivalent. Daß die Form וָאֹמַר (der Syrer liest וַאֲמַר, Ewald korrigierte auch ויאמר) verkehrt ist, halte ich für sicher. Die schönen Ausführungen, womit man die I p. sing., auf den schauenden Propheten bezüglich, zu rechtfertigen gesucht hat (selbst Hitzig), schweben in der Luft. Daß sich der Prophet so in die Aktion eingemischt haben könnte, ist nach der Art, wie er überall sonst in diesen Visionen persönlich mitwirkt, m. E. vollkommen ausgeschlossen. Die einzige Analogie, auf die man sich berufen könnte, findet sich 2, 6, aber die Sache liegt dort, wie wir gesehen haben, nicht anders wie hier; auch dort ist das sicher nicht ursprünglich. Aber trotz alledem, glaube ich, dürfen wir die Konsonaten nicht einfach beseitigen. Warum nicht, wird sich, wie ich hoffe, aus folgenden Erwägungen bestimmt genug ergeben.

Man hat bisher am Ende von v. 4 das Wort מחלצות ohne irgendwelche Bedenken ertragen. Man hätte das m. E. nicht tun sollen. Freilich mag der alexandrinische Übersetzer das

Wort schon gelesen haben. Er hat an seiner Stelle ποδήρη (übrigens im hexaplarischen Syrer nicht übersetzt, sondern in der Form פודרא beibehalten), und das ist soviel als unser Talar. Das Targum deutet das Wort (nach dem vorhergehenden Satze immerhin begreiflich) mit זַכְוָן = Tugenden (natürlich im Gegensatz zu dem vorhergehenden עון). Es ist nicht zu erkennen, ob diese Paraphrase die masoretische Lesart wiedergeben will, aber es ist wahrscheinlich. Der Syrer allein übersetzt an dieser Stelle mit genau demselben Worte, das er vorher wie nachher für בגדים gebraucht hat und setzt obendrein noch ein Adjektiv hinzu, das das Gegenteil von צאים aussagt. Er übersetzt nämlich מָאנֵא טָבֵא, wörtlich = vestes bonae (das ist nicht ohne weiteres = v. purae, denn für טהור setzt er das syrische דְּכֵא). Da nun der Syrer auch in v. 5^b für das einfache בגדים jene Übersetzung bietet und man wirklich auch an beiden Stellen, wie in v. 5^b auch in v. $4^{b\beta}$, irgend ein Attribut zu dem Ausdruck für Kleider erwartet, so muß man fragen, ob der Übersetzer wirklich in seiner Textvorlage noch einen adjektivischen Beisatz vorfand oder ob er denselben frei hinzugesetzt hat, etwa um die mit dem zu übersetzenden hebräischen Worte gemeinten Kleider als bessere, wertvollere zu kennzeichnen. Wir sind leider nicht in der Lage, diese Frage mit Sicherheit zu entscheiden. Immerhin aber könnte, wie nicht selten auch sonst, der Syrer auf einer handschriftlichen Traditionslinie fußen, in der sich noch der ursprüngliche Text erhalten hatte. Zur Verstärkung der Möglichkeit dieser Annahme kann ja auch der Umstand dienen, daß er nicht das eigentliche syrische Adjektiv für „rein“ verwendet hat, sondern übersetzt hat, als habe er טובים in seiner Textvorlage gelesen. Diese Tatsache kann m. E. die Annahme insofern stützen, als man es für wahrscheinlich halten darf, er würde, wenn er aus freier Erfindung ein Adjektiv zu dem Wort für Kleider hinzugesetzt hätte, mit Rücksicht auf den Gegensatz zu צאים dasselbe Wort gebraucht haben, womit er nachher beide Male טהור nach צניף übersetzt hat. Wie er zu seinem טבא gekommen ist oder doch gekommen sein kann, während man sicher annehmen darf, daß auch bei den Kleidern ursprünglich, wenn überhaupt etwas, nur der Begriff טהור gestanden hat, läßt sich auch noch plausibel machen. In der von ihm benutzten Textüberlieferung war טהורים, oder wahrscheinlicher טהרים geschrieben, in Ver-

derbnis geraten und zu טובים geworden: eine paläographisch unschwer begreifliche Wandlung oder Verderbnis des Wortes. Ich meine, wenn man dies in Erwägung zieht, dann gewinnt die Annahme an Kraft, daß der Syrer wirklich in seiner hebräischen Textvorlage ein Adjektiv in Verbindung mit dem Worte für Kleider gelesen, daß er also nicht willkürlich einen Zusatz gemacht hat. Damit gewinnt aber auch der Umstand an kritischem Wert, daß der Syrer am Ende von v. 4 übersetzt hat, als habe er genau dasselbe Substantiv für „Kleider" vor sich wie in v. 3 und v. 5, nämlich בגדים. Und ich glaube wirklich, daß das der Fall war, ja, ich bin überzeugt, daß er allein wirklich noch die ursprüngliche Lesart in seiner Textvorlage vorgefunden hat. M. E. hat das Objekt zu dem והלבישו אתו im Texte, wie er vom Propheten selbst ausgegangen ist, tatsächlich בגדים טהרים gelautet, und wir haben in der Konsonantenreihe, die wir jetzt am Ende von v. 4 und am Anfang von v. 5 lesen: מחלצותואמרי das Produkt des Versuchs, aus den erkennbaren Zügen jener in Verderbnis oder doch Undeutlichkeit geratenen Worte einen allenfalls verständlichen Text zu gewinnen.

Um die auf den ersten Blick seltsam klingende Meinung begreiflich zu machen, vermag uns in diesem Falle die Paläographie einen sehr wertvollen, ja, m. E. durchschlagenden Dienst zu leisten. Und zwar bitte ich den Leser, die Formen der Papyrischrift zu vergleichen, die in der Schrifttafel in Ges.-Kautzsch Gramm. [28], Kol. 13, verzeichnet sind und noch in die Zeiten hinaufführen, wo die ägyptisch-alexandrinische Texttradition sich nicht von der palästinensischen abgezweigt hatte, in jene Zeiten also, in die wir an dieser Stelle eben darum hinaufgeführt werden, weil ja auch der Text der griechischen Version anscheinend die gleiche Verderbnis am Ende von v. 4 voraussetzt, freilich insofern noch eine größere wie der masoretische Text, als der Grieche von einem Adjektiv hinter dem Wort für Kleider nichts mehr angetroffen zu haben scheint, da er ja auch nichts den am Anfang von v. 5 im hebräischen Texte stehenden Konsonanten ואמרי Entsprechendes kennt. Die Verderbnis des Textes, die zwar älter ist als die Scheidung der palästinensischen und der ägyptischen Texttradition, hat demnach in dieser zu einem noch weiter gehenden Verluste geführt als in jener. Die palästinensische Überlieferung des

Konsonantentextes (nicht der Lesung desselben, soweit v. 5ᵃ in Betracht kommt; hier hat 𝔊 sicher das Ursprüngliche) ist dem ursprünglichen Wortlaute um eine Stufe näher geblieben. Diese Tatsache könnte nun aber auch von Bedeutung sein nach einer anderen Richtung. Sie könnte eine neue Bestärkung in der oben ausgesprochenen Vermutung enthalten, daß der Syrer eine handschriftliche Überlieferung, ein Exemplar aus einer auf syrischem Boden umlaufenden Handschriftenfamilie seiner Übersetzung zugrunde legen konnte, worin, abgesehen von dem wirklich geringfügigen Fehler im Adjektiv am Ende von v. 4, die ursprüngliche Lesart noch unverletzt erhalten war[1]. Diese textgeschichtlichen Erwägungen sind m. E. wohl geeignet, meine oben ausgesprochene These, wenn auch nicht ohne weiteres zu erweisen, so doch in sehr willkommener Weise zu empfehlen. Gelingt nun auch der paläographische Nachweis der Möglichkeit, daß unsere hebräische Lesart aus der angenommenen בגדים טהרים entstanden ist, dann bedarf es, wie ich meine, keines anderen Beweises mehr für die Richtigkeit meiner These. Nun schreibe man sich einmal die beiden Worte in jene Papyrischrift hin und rücke die Buchstaben ziemlich nahe aneinander, man wird leicht erkennen, daß ב in מ verlesen werden konnte, wenn sich an die obere Querschleife nach unten hin zufällig etwas Strichähnliches angesetzt hatte. Löste sich ferner für das Auge der vertikale Schaft des ד und wurde mit dem rechts danebenstehenden ג zusammen gelesen, so lag nichts näher, als aus der Verbindung ein ח zu bilden, während die abgelöste Querschleife des ד als der untere Teil eines verstümmelten ל gelten konnte. י mit einem Teil des sich rechts nach unten ziehenden Striches des Schluß-ם konnte ebensogut für den Leser zu einem צ zusammenwachsen und der links übrig bleibende Teil des ם mochte

---

1) Es darf freilich nicht übersehen werden, daß der Syrer v. 5 so beginnt wie der masoretische Text, soweit die Konsonanten in Betracht kommen, nur spricht er, wie schon bemerkt wurde, וֶאֱמַר, also = III. p. sing. Er gibt auch das folgende Verbum als III. p. plur. wieder (נְשִׂימוּן). Ebenso darf nicht übersehen werden, daß der Syrer auch in v. 4bβ im Verbalausdruck: ואלבשתך mit dem masoretischen Texte übereinstimmt. Es empfiehlt sich also, mit jenen Schlüssen vorsichtig zu sein. Aber immerhin darf m. E. die Gestalt des syrischen Textes am Ende von v. 4 als ein Wegweiser zu der richtigen Lesart betrachtet und verwertet werden.

auch unschwer als ו gedeutet werden. Die Vervollständigung des so herausgelesenen מחלצו durch Zufügung eines ת, wofür m. E. die weiteren Konsonanten nicht in Anspruch genommen werden dürfen, zu dem uns überlieferten Plural ergab sich von selbst. Den drei Konsonanten ואמ glaube ich im ursprünglichen Texte die beiden Buchstaben טה gegenüberstellen zu dürfen. Auch ihre Entstehung aus diesen scheint mir paläographisch durchaus begreiflich; sie läßt sich hier nur nicht leicht beschreiben, aber ich darf der Phantasie des Lesers wohl überlassen, sich die Möglichkeit selbst plausibel zu machen. רי stehen an ihrer alten Stelle, dagegen scheint mir das schließende ם der Pluralendung unter dem Einfluß des folgenden einer gewissen Ähnlichkeit der Züge nicht entbehrenden ש in Verlust geraten zu sein. Ich meine nach alledem, es stehe paläographisch nichts Erhebliches der Annahme im Wege, daß wirklich aus der im masoretischen Texte festgelegten Konsonantenreihe die ursprüngliche, vom Syrer in der Hauptsache noch gut erhalten vorgefundene Lesart noch herausgefunden werden könne, daß wir also wohl berechtigt seien, am Ende von v. 4 die Worte wieder einzusetzen, die wir nach v. 3. 4[a] und nach dem auf den Kopfbund gehenden Befehl in v. 5[a] dort wirklich erwarten. Demgemäß schlage ich denn vor, den letzten Satz von v. 4 zu lesen: וְהַלְבִּישׁוּ אֹתוֹ בְּגָדִים טְהֹרִים und dann in v. 5 𝔊 entsprechend mit וּשִׂימוּ fortzufahren, wobei angenommen werden muß und ohne Schwierigkeit angenommen werden kann, daß ו conj. in der auf unseren masoretischen Text führenden handschriftlichen Überlieferung verloren ging, als das Auge eines Abschreibers über das ם von טהרים auf das ש abglitt.

Schließlich noch ein Wort zu מחלצות. Ich sagte oben, es sei auffällig, daß man daran keinen Anstoß genommen habe. Das Wort kommt nur noch einmal und zwar in Jes. 3, 22 vor, in jener Aufzählung von Bekleidungs- und Toilettestücken der üppigen vornehmen Jüdinnen zur Zeit Jesajas. Man übersetzt das Wort mit „Feierkleider“. Was es wirklich bedeutet, weiß man nicht. Wenn das Wort Jes. 3, 22 richtig überliefert ist, so darf man wohl annehmen, daß jedermann, der es las, das damit gemeinte Kleidungsstück unter dem Kleiderschmuck des Weibes suchte. Wie aber sollte ein solches Wort eine Bezeichnung für die priesterlichen בגדים sein können? Niemals

finden wir auch nur die Wurzel des Wortes in irgend eine Beziehung hierzu gebracht. Ich meine, dies allein schon müsse zu Bedenken gegen die Richtigkeit der Lesart führen und zugleich auch unsere Korrektur derselben von neuem empfehlen.

Es bedarf nur der Erwähnung, daß m. E. auch in v. $5^{b\beta}$ hinter בגדים das Wort טהרים eingefügt werden muß. Wenn der Syrer auch hier übersetzt, als stehe im Texte טובים, so braucht das nicht zu beweisen, daß das wirklich in seinem Texte gelesen wurde. Er hätte sich hier auch von der Gestalt des entsprechenden Satzes in v. $4^{b\beta}$ bestimmen lassen und טָבֵא übersetzen können, selbst wenn er טהרים vorfand; es wäre denkbar, daß er dies dann als fehlerhaft angesehen hätte. Freilich könnte auch schon in der von ihm benutzten handschriftlichen Überlieferung in einem früheren Stadium das an dieser Stelle stehende טהרים dem am Ende von v. 4 eingedrungenen טובים gleichgemacht worden sein.

Es ist übrigens bemerkenswert, daß auch an dieser Stelle, wo wir in Verbindung mit בגדים das Attribut טהרים erwarten, der Text kritisch bedenklich ist. Denn ursprünglich kann so, wie der letzte Satz in v. 5 jetzt lautet, aus sachlichen und stilistischen Gründen die Fortsetzung des Berichtes nicht ausgesehen haben. Sachlich verdient dies Beachtung. Nach v. 1 ist Josua vor den „Engel Jahwes" hingetreten und steht bisher immer noch vor ihm. In v. 3^{b} ist das im gegenwärtigen Texte ja sogar noch ausdrücklich hervorgehoben. Was soll dann nun der Satz v. $5^{b\gamma}$? Von einer Veränderung des Standortes seitens des „Engels" ist bisher nichts gesagt, und es ist auch nicht zwischen den Zeilen auf eine solche hingedeutet. Man versteht einfach das Prädikat עֹמֵד garnicht. Die Vorstellung, der Engel habe vorher auf einem Stuhle (Richterstuhle) gesessen und habe sich erhoben, während Josua mit der reinen Kleidung versehen wurde, um nunmehr zu reden (vgl. Hitzig, Köhler u. a.), ist mit Recht von Keil zurückgewiesen worden, denn עמד heißt nicht „sich erheben" oder „aufstehen". Aber Keils eigene Auffassung, es solle der Satz nur sagen, die Bekleidung des Priesters sei „in Gegenwart des Engels des Herrn" geschehen, halte ich auch für falsch, denn das versteht sich nach dem Vorausgehenden doch von selbst, auch setzt die Wurzel עמד nach ihrer Grundbedeutung immer eine dem Stehen oder Stehenbleiben vorausgegangene

Bewegung voraus, wovon aber hier in Wahrheit nicht wohl die Rede sein kann.

Zu jener zuerst zurückgewiesenen Auffassung möchte ich nicht unterlassen, auch dies noch zu bemerken. Den „Engel Jahwes“ als sitzend, gar auf dem Richterstuhl sitzend zu denken, ist m. E. (aus theologischen Gründen) durchaus unzulässig. V. 1 bietet auch keinen Anlaß zu dieser Vorstellung, vielmehr legt der Zusammenhang v. 1. 2 in Verbindung mit der Erinnerung an den Prolog des Buches Hiob am allernächsten die Vorstellung, der „Engel Jahwes“ solle gegenüber dem „Ankläger“ vor dem Tribunal Jahwes, von dem er sich unterscheidet (v. 2aβ), Josuas Beschützer oder Verteidiger sein. Jedenfalls ist nichts da, das auf ein Sitzen des „Engels“ hinweisen könnte. Wellhausen zieht die Worte v. 5bβ zu v. 6 und schlägt vor, עָמַד zu lesen. Ihm folgt Nowack, der auch in der Verbindung der Worte als Umstandssatzes mit den vorhergehenden Sätzen keinen Sinn findet, und meint, sie hätten „den Zweck, die Wichtigkeit der folgenden Worte herauszuheben“. Genau so urteilt Marti. Aber bedurfte es dazu wirklich eines solchen Satzes? Wird denn diese Wichtigkeit durch die Einführung der Anrede an Josua in v. 6 auch durch die Wahl des Verbums, falls es ursprünglich ist, nicht schon zur Genüge hervorgehoben? Dazu erhebt sich auch hier das oben ausgesprochene sachliche Bedenken, daß עמד eine lokale Bewegung auf seiten des Engels voraussetzt, von der m. E. nach dem Zusammenhang keine Rede sein kann.

Auffällig sein und zu Bedenken anregen könnte auch die Wiederholung des מלאך יהוה in v. 6 nach v. 5b. Niemand wird das stilistisch besonders trefflich finden. Dazu möchte ich noch einen weiteren stilistischen Grund gegen die Richtigkeit des Textes in v. 5bγ zur Erwägung empfehlen. Ist denn wirklich an diesem Wendepunkte in dem Visionsberichte eine Notwendigkeit vorhanden, מלאך י״י so nachdrücklich und in einem gewissen Gegensatz zu dem Vorausgehenden an die Spitze des Satzes zu stellen? Mir leuchtet diese Notwendigkeit nach dem Bericht über die bedeutsame Aktion des „Engels“ in den früheren Versen nicht ein. Wenn ich sämtliche Berichte Sacharjas über diese Gesichte nach ihrer stilistischen Art auf mich einwirken lasse, so komme ich zu dem Schlusse, auch an dieser Stelle werde der Prophet, zumal ein sachlicher An-

laß dazu nicht vorhanden war, die ruhige Form der historischen Berichterstattung nicht verlassen haben, er werde seinen Bericht syntaktisch ebenso fortgesetzt haben, wie es v. 4^{a}. 5^{b} geschieht (an letzter Stelle nennt er das handelnde Subjekt gar nicht einmal wieder; niemand konnte ja auch zweifeln, wer die Neubekleidung vornahm), nämlich mit dem einfachen Imperf. c. waw consec. Und lassen wir einmal den Satz v. $5^{b\gamma}$ weg, so werden wir in Bezug auf die Einführung der Worte an den Josua auch nicht das mindeste vermissen.

Nach alledem glaube ich also, wir sind berechtigt, jene Worte wirklich zu streichen. Hinter einem Teil der Konsonanten mag sich das heute vermißte, zu בגדים notwendig zu ergänzende טהורים verbergen. Vielleicht liegen aber noch weitere Verderbnisse des ursprünglichen Textes hinter der gegenwärtigen Gestalt der Sätze $5^{b\gamma}$. 6. Dies zu vermuten liegt umso näher, als ja auch nicht ohne weiteres der jetzt v. $4^{b\alpha}$ stehende Satz dem Sacharja abgesprochen und von fremder Hand abgeleitet werden darf (vgl. oben S. 92). Wir müssen die Möglichkeit ins Auge fassen, daß derselbe (vielleicht ohne das immerhin verdächtige רְאֵה) in der Lücke stand, die möglicherweise jetzt zwischen v. $5^{b\alpha}$ und v. 6ff. vorhanden ist. Unleugbar würde ein Hinweis auf die Bedeutung des Umkleidungsaktes für den Hohenpriester eine besonders nachdrückliche Motivierung des v. 7 folgenden Jahwewortes an ihn enthalten. Aber wir müssen uns bescheiden; wir können hier nichts mehr als Vermutungen aussprechen. Die Formulierung des Satzes v. $5^{b\gamma}$ dürfte auf dieselbe Hand zurückgehen wie die des ebenfalls nicht ursprünglichen Satzes v. 3^{b}.

In v. 7^{b} ist jedenfalls mit vielen Exegeten מהלכים von einem Singularis מַהֲלָךְ (nicht wie Ewald u. a. wollten: מַהֲלֵךְ) abzuleiten und demgemäß auch der Pluralis = מַהֲלָכִים zu lesen. Aber sollte nicht besser der Singularis מַהֲלָךְ geschrieben werden? Der Pluralis läßt sich begreiflich nicht gut rechtfertigen (vgl. aber Ges.-Kautzsch, Gramm.[28], § 124). Außerdem könnten die Buchstaben der Pluralendung zunächst auf einem Schreibfehler beruhen, den man mit einer Einwirkung des folgenden בין in Verbindung zu bringen vermöchte. Freilich ist die Pluralform, wie die Versionen zeigen, sehr alt. Die Bedeutung, die das Wort hier hat und haben muß, kann nicht zweifelhaft sein. Es handelt sich um die Möglichkeit des Zugangs zu

Jahwe, die hier dem Hohenpriester verheißen wird. Die den Zugang zu Jahwes Thron hütenden Engel (man erinnere sich an Jes. 6, an die Serafim, aber auch an die Wächter am Eingang zum Lebensbaum Gen. 3, 24) werden ihm, wenn er dem Willen Jahwes getreu seine Pflicht erfüllt, nicht hindernd in den Weg treten. Und das ist ja der größte Vorzug, dessen sich der Hohepriester erfreuen darf, daß er unmittelbar ins Allerheiligste eintreten darf, also, wie einst Mose, gleichsam von Angesicht zu Angesicht mit Jahwe in Verkehr treten kann. Es ist vielleicht sachlich von Wichtigkeit, schon hier daran zu erinnern, daß dieser Zutritt nach der kultischen Gesetzgebung, wie wir sie jetzt im Pentateuch vor uns haben, nur am großen Versöhnungstage dem Hohenpriester gestattet war (Lev. 16).

Der Text des vierten Visionsberichtes lautet nach der kritischen Wiederherstellung folgendermaßen:

> [1] Alsdann ließ mich [Jahwe] Josua, den Hohenpriester, schauen stehend vor dem Engel Jahwes, während der Saṭan zu seiner Rechten stand, um ihn anzuklagen. [2] Da sprach [der Engel] Jahwe[s] zum Saṭan: „Es schelte Jahwe dich, Saṭan! ja, es schelte dich Jahwe, der Jerusalem erwählt hat! Ist dieser da denn nicht ein dem Feuer entrissenes Brandscheit?“ [3] Josua aber war bekleidet mit schmutzigen Gewändern [und auf seinem Haupte war ein schmutziger Turban]. [4] Da hob an [der Engel Jahwes] und er sprach zu denen, die dienstbereit vor ihm standen, folgendermaßen: „Entfernt die schmutzigen Kleider von ihm [und von seinem Haupte den schmutzigen Turban, . . .[1] und bekleidet ihn mit [reinen Gewändern] [5] und setzet einen reinen Turban auf sein Haupt!“ und sie setzten einen reinen Turban[2] auf sein Haupt und bekleideten ihn mit [reinen] Gewändern . . . [6] Alsdann vermahnte der Engel Jahwes Josua, indem er sagte: „So spricht Jahwe der Heerscharen[3]: Wenn du in meinen Wegen wandelst und meine Verordnungen beobachtest, so sollst du auch walten über mein Haus und auch die Hut haben über meine Vorhöfe, und ich werde dir zwischen diesen, die da stehen, hindurch Zugang gewähren.“

---

1) Ich scheide aus: „und er sprach zu ihm: Schau, ich habe deine Schuld von dir entfernt“.

2) Ganz wörtlich „den reinen T.“

3) Der v. 4^b ausgeschiedene Satz ראה וג״ ließe sich sachlich ganz gut hier einfügen. Sachlich würde sich der Satz אם וג״ gut anschließen, zumal wenn man den Übergang noch durch ein וְעַתָּה erleichtern könnte, also folgendermaßen: ... ראה (?) העברתי מעליך עונך ועתה אם בדרכי תלך וג״. Der Ausfall eines ועתה ließe sich hinter עונך allenfalls als Abschreibeversehen begreifen.

c) Die formale Eigenart des visionären Vorgangs und seine zeitgeschichtliche Veranlassung.

Ich habe schon bei meinen Ausführungen zur dritten Vision gelegentlich auf die formale Besonderheit des vierten Visionsberichtes hingewiesen. Sie ist derart, daß ein kurzes Wort darüber wohl gerechtfertigt ist. Zunächst fällt in die Augen, daß in diesem Berichte von einer Erläuterung des visionären Vorgangs, die sonst der angelus interpres dem Propheten gewährt, keine Rede ist. Auch heißt der Engel hier nicht wie in allen übrigen Berichten המלאך הדבר בי, sondern hier wird er nur als מלאך יהוה bezeichnet, an den wir, wie wir früher sahen, selbstverständlich auch bei jener Benennung zu denken haben. Der Prophet ist diesmal nur Zeuge des visionären Vorgangs. Alles, was er schaut, ist ihm unmittelbar verständlich; er bedarf keiner besonderen Erläuterung dessen, was er sieht und hört. Nichts Rätselhaftes begegnet seinem Blick. Die persönlichen Gestalten, die er in dem Vorgang wirksam sieht, sind ihm nicht fremd. Das gilt nicht bloß von dem Hohenpriester Josua, auch nicht bloß von dem „Engel Jahwes“, sondern auch von den untergeordneten Dienstengeln und auch vom Satan. Gerade dies aber erklärt auch die besondere Art des Berichts. Da der Prophet alles, was er schaute, ohne weiteres verstand und, zumal da er wahrscheinlich selbst priesterlichem Geblüte entstammte, verstehen mußte, bedurfte es einer Erklärung seitens des Engels nicht. Es war daher m. E. ganz naturgemäß, daß die Schilderung des visionären Vorgangs die rein objektive Gestalt annahm, in der wir sie lesen. Gerade diese formale Eigenart des Berichts in ihrem Unterschiede von der Gestalt der übrigen Berichte ist nun zugleich aber ein besonders bedeutsames Zeugnis dafür, daß wir hier wirklich der eigenen Aufzeichnung Sacharjas gegenüberstehen. Schwerlich wäre eine fremde Hand so sehr aus der Rolle gefallen. Nicht minder scheint sie mir ein Beweis dafür zu sein, daß der Prophet wirklich visionäre Vorgänge, die er erlebt hat, schildert, nicht aber wohl überlegte, wenn auch von seiner Phantasie stark belebte Gedankengebilde aufzeichnet, so daß ihr visionärer Charakter nur eine willkürliche Darstellungsform sein würde. Daß der visionäre Vorgang auch einem tiefempfundenen Verlangen seines Herzens Befriedigung verschaffte, das ist darum nicht ausgeschlossen, ja, es ist dies sogar ganz

selbstverständlich, eben weil das, was er in diesem Vorgang erlebte, ihn unmittelbar persönlich mit anging, wenn anders die Voraussetzung wirklich begründet ist, daß er selbst zu der Priesterschaft gehörte.

Von weit größerer Bedeutung als die Beantwortung der Frage nach der Ursache der formalen Besonderheit dieses Visionsberichts ist *die Beantwortung der Frage nach den zeitgeschichtlichen Motiven* dieses visionären Vorgangs überhaupt. Man muß die Frage aufwerfen, ob in den Verhältnissen der Gemeinde oder in den damit zusammenhängenden Vorgängen persönlicher oder amtlicher Natur in jenen Tagen, als Sacharja die Gesichte erlebte, Anlässe zutage traten zu einer so feierlichen Kundgebung Jahwes für den Hohenpriester Josua und vielleicht dürfen wir hinzusetzen: in ihm für die zu ihm gehörige Tempelpriesterschaft überhaupt? Und es scheint mir wirklich der Mühe wert zu sein, auf diese Frage von dem zeitgeschichtlichen Boden aus Antwort zu suchen, den ich mir in meiner Schrift „Juden und Samaritaner" bereitet habe und von dem aus uns auch die ersten Nachtgesichte so leicht verständlich wurden. Wir stellen uns also auch hier fest auf den durch die Datierung 1, 7 bestimmten zeitgeschichtlichen Boden und suchen von ihm aus die Vision zu verstehen. Warum, so fragen wir zunächst, bedurfte es an jenem Tage einer so feierlichen Kundgebung Jahwes für den Hohenpriester Josua?

Ewald war der Meinung, die Veranlassung dazu sei in „einer entweder schon wirklichen oder erst drohenden Anklage beim persischen Hofe", die sich gegen Josua gerichtet hätte, zu suchen, „eine Verleumdung und Verfolgung der Art schimmere hier deutlich durch, da sonst die ganze Darstellung unmöglich sei". Die Bedeutung des visionären Vorgangs sei dann: wenn der Priester von dem himmlischen Richter freigesprochen sei, welche Anklage werde ihm auf Erden schaden können?

Ein richtiges Moment steckt m. E. in *Ewalds* Meinung, wenn auch *Hitzig* mit dem Einwurfe recht hat, Vertreter des Volkes vor der weltlichen Macht sei der Statthalter Serubbabel; an ihn habe man sich darum auch von seiten des עם הארץ, wie Esra 4, 2 berichtet wird, gewandt, und er sei auch der eigentliche Leiter des Tempelbaus gewesen. Es hätte darum nicht Josua, sondern vielmehr Serubbabel der Verklagte sein sollen.

Aber wenn man diesen Einwand auch als zutreffend anerkennt, so liegt in Ewalds Ansicht doch ein richtiger Wegweiser. Nur unter der Voraussetzung einer in jenem Zeitmoment hervortretenden Tatsache innerhalb der näheren oder weiteren Umgebung Josuas läßt sich die Vision vollkommen begreifen. Eine „Verleumdung“ oder irgend ein Angriff auf den Priester muß im zeitgeschichtlichen Hintergrunde liegen und die Vision dazu bestimmt sein, das feindselige Vorgehen gegen ihn, von welcher Seite es auch ausgegangen sein mag, zurückzuweisen. Jedenfalls genügt Hitzigs eigene Erklärung nicht. Er sagt, wir hätten hier offenbar nicht an eine Anklage beim persischen Könige zu denken (woran ich auch nicht denke), sondern eine solche bei Jahwe und keineswegs spiegele diese bloß die Anklage bei dem irdischen Regenten ab. „Vielmehr über wen Unglück d. i. Strafe verhängt wird, den hat der Satan bei Jahwe verklagt.“ Der Hohepriester vertrete vor Jahwe das Volk, und des Volkes Sünde laste auf ihm; Josuas Schuld sei die des Landes, ihn persönlich als mit Sünden befleckt hinzustellen, ihn also allein (das ist doch wohl der Sinn seiner Darlegungen) verantwortlich für die Kalamitäten zu machen, die ihn mit dem Volke getroffen, sei daher „gewiß vermessene Beleidigung“, die eben hier in der Vision zurückgewiesen werden solle. Nicht er ist — das muß dann der Sinn des Ganzen sein — schuld an den unglücklichen Verhältnissen der Gegenwart, sondern das Volk selbst. Den entscheidenden Anhaltspunkt für diese Auffassung entnimmt Hitzig wohl v. 2, dem Hinweis darauf, daß Jahwe „Jerusalem erwählt“ habe, daß er sich „der aus dem Verderben geretteten שארית des Volkes in Liebe zugeneigt habe“, und der von mir allerdings in diesem allgemeinen Sinne nicht für zutreffend gehaltenen Deutung an Hagg. 2, 14, wonach „bis auf die gegenwärtige Epoche herab das Volk unrein vor Jahwe“ sei (vgl. meine Schrift „Juden und Samaritaner“).

Wellhausen eignet sich Hitzigs Meinung an, fügt aber hinzu: „Welcher Art das Unglück war, unter dem Josua zu leiden hatte, wissen wir natürlich nicht“. Er verweist also zur Erklärung der Notwendigkeit der göttlichen Rechtfertigung des Hohenpriesters mit größerer Bestimmtheit als Hitzig auf ein persönliches Mißgeschick hin, das Josua betroffen und nach dem altväterlichen Vergeltungsglauben das Urteil nahe

gelegt hatte, er habe sich persönlich verschuldet. Auch Nowack geht in Hitzigs Bahnen mit seinen teilweise auch an Ausführungen Martis (in den Theol. Studien und Kritiken 1892 vgl. jetzt auch seinen Komm.) anknüpfenden umfänglicheren Darlegungen, gegen die ich im allgemeinen nichts einzuwenden habe, von denen ich aber nicht glaube, daß sie hier den Kern der Sache treffen. Die Vision soll nach seiner Meinung gerade den angesichts der Verhältnisse der Gegenwart und im Bewußtsein der fortdauernden Sündhaftigkeit in der Gemeinde verzagenden Gläubigen die Gewißheit geben, daß es Jahwe wirklich Ernst sei mit seiner Gnade, mit seiner Absicht, das Volk wieder aufzurichten; Zweifel daran seien also grundlos und es sei durchaus berechtigt, getrost der Zukunft entgegenzublicken. Es ist dann also Josua hier „der Vertreter der von Sünde und Schuld belasteten Gemeinde", und das, was an ihm in der Vision vorgenommen wird, gilt der ganzen Gemeinde.

Mir scheint gegen diese Auffassung die Tatsache zu sprechen, daß innerhalb der Vision selbst mit keinem einzigen Worte in unzweideutiger Weise darauf hingewiesen wird, daß es sich im Grunde nicht um Josua handele, sondern um die Gemeinde im ganzen, während der Hohepriester nur als deren Vertreter vor Jahwes Richterstuhl gestellt sei. Dazu kommt noch ein anderes. Nachdem die Bekleidung des Josua mit den reinen Gewändern und dem reinen Kopfbund stattgefunden hat, warum wird ihm dann ausdrücklich und dazu sogar noch in bedingter Form das priesterliche Amt in Jahwes Haus und seinen Vorhöfen zugesprochen? Warum wird nicht wenigstens hier sofort bestimmt gesagt, daß es sich im Grunde nicht um den Priester, sondern um die Gemeinde handele? Man darf jedenfalls nicht auf das verweisen, was wir hernach in v. 9^{b} lesen, denn das wird doch in zu deutlicher Weise von dem verhältnismäßig breit berichteten visionären Vorgang durch das getrennt, was v. 8 kundgegeben wird. Die Vision hat mit allem, was zu ihr gehört, wie wir früher schon ausgeführt haben, in v. 7 ihr Ende erreicht. Die folgenden Sätze müssen als Sondersprüche des Propheten angesehen und behandelt werden. Richten wir unsere Aufmerksamkeit aber lediglich auf die Vision (v. 1—7), so kann es m. E. gar keinem Zweifel unterliegen, daß es sich hier wirklich **nur** um ein Zeugnis Jahwes für den Priester Josua persönlich, höchstens

in ihm zugleich für die Priesterschaft, deren Haupt er ist, handelt, daß also auch die Anklage, die zurückgewiesen werden soll, nur **ihn** angeht. Jede Beziehung des Vorgangs und seiner Tendenz darüber hinaus trägt m. E. Fremdes in den Bericht hinein und wird ihm nicht gerecht. Dazu kommt noch dies. Wird denn nicht hernach im sechsten Gesicht noch besonders ausgesprochen, daß Jahwe auch die ganze Gemeinde, sein Volk, von aller seiner Unreinheit reinigen werde? Auch deshalb kann nicht hier schon von der Sünde die Rede sein, die der Gemeinde anhaftet.

Hieraus ergibt sich nun auch, daß ich nicht nach allen Seiten hin Keil oder Kliefoth, dessen Ansicht sich Keil mit wörtlicher Geltendmachung seiner Ausführungen anschließt, zustimmen kann. Ich halte es in der Hauptsache für richtig, wenn beide der Überzeugung Ausdruck geben, „die Verklagung" wie „die Begnadigung und die Verheißung gelte dem Josua nicht persönlich, sondern in seiner amtlichen Stellung ihm und dem ganzen Volke und zwar in derjenigen Beziehung und Eigenschaft, die sich in dem Hohenpriester darstellte, nämlich hinsichtlich seiner Priesterlichkeit und Heiligkeit". Was ich hier beanstande, ist in den von mir gesperrten Worten gesagt, insoweit dieselben sich auf die „Verklagung" beziehen. Diese bezieht sich eben lediglich auf den Priester. Alles übrige halte ich für richtig.

Im wesentlichen in gleicher Richtung, auch in der Hauptsache die kleine Ausbiegung vom richtigen Wege bei Keil und seinem Vorgänger Kliefoth vermeidend, bewegt sich von Orelli. Bei ihm lesen wir ([2] S. 188): „. . nicht um eine Schuld des gesamten Volks kann es sich hier handeln, sondern von der Fehlerhaftigkeit des Trägers des Versöhnungsamtes ist die Rede. Schon die Mängel, welche in levitischer Hinsicht an dem im Heidenland aufgewachsenen Hohenpriester haften mußten, konnten Zweifel an dem Vorhandensein eines vor Jahwe gültigen und wohlgefälligen Hohepriestertums entstehen lassen. Auch dürfte Josua in der schwierigen Zeit der neuen Einrichtung des Gemeinwesens sich Blößen gegeben haben" (vgl. auch S. 189).

Diese Auffassung trifft m. E. den wirklichen Sinn des visionären Vorgangs. Nur den letzten Satz mag ich nicht unterschreiben in dem Sinne, wie er von v. Or. gemeint ist. Wenn er mit

Hinweis auf 6, 13 an einen Konflikt Josuas mit Serubbabel denkt, so scheint mir das nicht begründet zu sein. Dagegen im Sinne meiner Auffassung von der Mitwirkung Josuas oder der Priester an dem entscheidungsreichen Vorgange, von dem Haggai 2, 10 ff. und Esra 4, 1 ff. berichten, kann ich den Satz allenfalls hinnehmen und vertreten. Im übrigen, wenn man den einfachen Wortlaut des Visionsberichtes auf sich wirken läßt, muß man den Eindruck gewinnen, die Anklage fasse nur die Mängel ins Auge, die dem namentlich genannten gegenwärtigen Hohenpriester oder doch, wenn eine solche allgemeinere Auffassung zulässig sein sollte, der in ihm repräsentierten gegenwärtigen Priesterschaft überhaupt anhafteten. Indes, auf die Frage, was für ein besonderer Anlaß denn in jenem 11. Monat vorgelegen habe zu einer so feierlichen göttlichen Bestätigung Josuas in seinem priesterlichen Amte, gibt von Orelli ebensowenig wie Keil eine befriedigende Antwort. Zu einer solchen können wir aber, wie ich glaube, gelangen, wenn wir uns das richtige Element in Ewalds Ansicht zunutze machen. Und als richtig darin erscheint mir der Gedanke, daß das Vorgehen des himmlischen Anklägers eine reale irdische Anklage oder doch verleumderische Nachrede wider Josua wiederspiegele. Allerdings irrte Ewald, wie schon bemerkt wurde, darin, daß er glaubte, es handle sich hierbei um „eine entweder schon wirkliche oder erst drohende Anklage beim persischen Hofe". Daran ist zwar nicht zu denken, aber ich glaube, Ewald hat doch auch damit nicht allzu weit am Ziel vorbeigeschossen. Denn nach meinem Dafürhalten steht das irdische Widerspiel des visionären Vorgangs allerdings in kausalem Zusammenhang mit der Denuntiation der jüdischen Gemeinde bei der persischen Behörde, die das Vorgehen des Statthalters in der Westprovinz zur Folge hatte, wovon wir Esra 5, 3 ff. lesen, ist aber hiermit nicht identisch.

Die nächste prophetische Konsequenz der folgenreichen Abweisung des Gesuchs der Vertreter des עם הארץ im 9. Monat jenes Jahres war das an dem gleichen Tage an den Serubbabel gerichtete Gotteswort Hagg. 2, 20 ff. Ein solches ermutigendes Wort an ihn unmittelbar nach der Entscheidung des Gesuchs war darum von Nöten, weil Serubbabel in erster Linie von einer feindseligen Aktion der Abgewiesenen bei der persischen

Oberbehörde Schlimmes zu befürchten hatte. Indes, man wird sich schwerlich damit begnügt haben, sich durch eine politische Denuntiation zu rächen, man wird auch wohl versucht haben, der jüdischen Gemeinde im engeren Sinne des Wortes und zumal ihren Häuptern, daheim unmittelbar Schwierigkeiten zu bereiten, wo und wie immer sich dazu Gelegenheit zu bieten schien (Esra 4, 4). Und die hierauf gerichteten Bestrebungen werden sich naturgemäß vornehmlich gegen diejenigen Persönlichkeiten gewandt haben, die man für den Beschluß verantwortlich machen zu müssen glaubte und wirklich verantwortlich machen konnte.

Stand unter diesen Persönlichkeiten nun auch in vorderster Reihe Serubbabel mit den Ältesten, eben weil nach Esra 4, 1 ff. sie es gewesen waren, an die die Bitte um Zulassung zur Teilnahme am Tempelbau gerichtet wurde und die die abweisende Antwort erteilt hatten, so konnte doch auch nicht auf die Dauer verborgen bleiben, daß die zu dem Abweisungsbeschluß treibenden Faktoren, wenigstens überwiegend, an anderer Stelle gesucht werden müßten. Und wer war eigentlich vor allen berufen, über den gottgefälligen Heiligkeits- oder Reinheitscharakter der Gemeinde zu wachen und denselben, wenn er gestört wurde, wiederherzustellen? Die Antwort auf diese Frage kann natürlich nicht zweifelhaft sein. Vor allen war dazu die Priesterschaft und an ihrer Spitze der Hohepriester berufen. Ihnen lag es ob, nicht blos selbst zwischen Rein und Unrein, Heiligem und Unheiligem zu unterscheiden, sondern auch das Volk über das, was rein oder unrein, heilig oder unheilig sei, zu belehren (Lev. 10, 10; Ez. 44, 23).

So hatten denn auch, wenn ich Hagg. 2, 10–14 richtig gedeutet habe (vgl. meine Schrift: „Juden und Samaritaner"), am 24. Tage des 9. Monats die Priester auf Betreiben des Propheten das entscheidende Wort sprechen müssen, das die Abweisung des Gesuchs des עם הארץ zur unmittelbaren Folge hatte. Sie hatten ihrem Berufe gemäß und auf Grund der ihnen bekannten rituellen Grundsätze als unrein bezeichnen müssen, was unrein war, hatten die Gefahr aufdecken müssen, die dem Reinen drohte, wenn es mit dem Unreinen in bleibender Verbindung bleibe, wenn es nicht davon geschieden werde. Sie waren also in der Tat die, welche eigentlich für jene abweisende Antwort verantwortlich waren. Mochten sich die

Abgesandten der Landesbevölkerung auch darauf berufen und mit Recht darauf berufen, daß sie genau so wie die aus Babylonien heimgekehrten Juden den Gott Israels suchten und ihm auch bisher in Jerusalem geopfert hätten (vielleicht darf man aus der Formulierung des Satzes: ולו אנחנו זבחים פה im Zusammenhang mit Hagg. 2,14[b] entnehmen, daß sie sich wirklich in den Jahren seit der Wiederaufrichtung des Altars im Jahre 537 am Opferdienst auf dem Zion beteiligt hatten), die Priester mußten auf die prophetischen Fragen entscheiden, daß das nichts an ihrem unheiligen Wesen ändere, und die Notwendigkeit, sie hinfort von der heiligen Stätte fernzuhalten, ja, von der Berührung mit Jahwes wahrem Volke auszuschließen, nicht zu beseitigen vermöge.

Nun gehen wir aber schwerlich irre, wenn wir annehmen, daß sich von der Zurückweisung von der Teilnahme am Tempelbau und in gerader Folge davon auch von dem Kultus an dem vollendeten Tempel mehr noch als die breiten Schichten des עם הארץ die bisherigen Priester desselben (zu dieser Priesterschaft in Samaria erinnere man sich an das, was 2 Reg. 17,26 ff. berichtet wird) betroffen fühlen mochten, umsomehr, sobald sie erfuhren, daß die Begründung der abweisenden Antwort durch die Berufung auf das Edikt des Cyrus nur ein Vorwand sei, daß der wahre Grund vielmehr in der durch den Propheten Haggai provozierten religiösen Entscheidung durch die aus dem Exil heimgekehrten Priester, in erster Linie natürlich durch den Hohenpriester Josua, gesucht werden müsse.

Aber, auch wenn wir an die Priester nicht vornehmlich denken wollen, so waren doch auch wohl noch in der Bevölkerung des Landes, die während der Zeit des Exils in der Heimat geblieben war, Elemente genug vorhanden, die sich als echte Juden fühlten und als solche geschichtlich auch fühlen durften, die eine Kennzeichnung mit dem Brandmal der Unreinheit als einen schlimmen Schimpf empfinden mußten. Und dieser Schimpf dürfte um so brennender gewirkt haben, je mehr sich der naturgemäße Gegensatz zwischen der heimgekehrten Gola und ihnen im Laufe der Jahre abgeschliffen und vielleicht sogar direkt freundschaftlicheren Beziehungen und Verbindungen Raum gegeben hatte. Denn die in jener Abweisung liegende Brandmarkung mußte auch auf solche Beziehungen und Verbindungen persönlicher Natur empfindlich

störend einwirken, zugleich auch die davon mitbetroffenen Juden aus der Gola in die Erregung hineinziehen, die sich des עם הארץ gegen die maßgebenden Persönlichkeiten der Judenschaft bemächtigte. Denn die Ausschließung vom Tempelbau hatte, wenn sie auf jenen rituellen Entscheidungen der Priester und ihrer nachdrücklichen Anwendung durch den Propheten Haggai beruhte, die notwendige Folge, daß sich die בני הגולה auch in ihren persönlichen Lebensbeziehungen von dem עם הארץ mehr und mehr loslösten, wie dies ja hernach auch Nehemia nicht bloß für unumgänglich nötig hielt, sondern auch mit Gewalt durchsetzte. Es ist darum sehr wohl möglich, daß auch innerhalb der jüdischen Gemeinde im engeren Sinne nicht wenige waren, die, abgesehen von den sonstigen üblen materiellen oder politischen Folgen der zu erwartenden Rache seitens der abgewiesenen Bevölkerung des Landes, auch aus persönlichen Gründen nicht im Einklang mit der von den Oberen der Gemeinde getroffenen Entscheidung waren und sich auch vor einer Kritik dieser Entscheidung nicht scheuten. Damit glaube ich nun aber den Boden genügend, wenn auch nur vermutungsweise[1], charakterisiert zu haben, von dem aus das nachdrückliche göttliche Eintreten für Josua in jenem Zeitmoment begreiflich gemacht werden kann.

Es werden nach jenem entscheidenden Tage im 9. Monat alsbald Stimmen laut geworden sein, die in Zweifel zogen, ob denn die heimgekehrte Priesterschaft mit Josua an ihrer Spitze, ja, ob gerade der Hohepriester selbst nach dem durch die von Haggai gestellten und von den Priestern beantworteten Fragen bestimmten Kanon berechtigt zu dem Anspruche sei, als rein oder heilig zu gelten. Es wäre wohl möglich, daß nicht bloß

---

1) Indes, zur Illustration (nicht ohne weiteres auch schon zur Begründung) der mitgeteilten Erwägungen darf ich wohl auf die jedenfalls dem großen deuteronomistischen Geschichtswerke angehörigen und mit ihm zugleich auch zu öffentlichen göttlichen Forderungen erhobenen Sätze hinweisen, die es Israel zur ernstesten Gewissenspflicht machen, nach seiner Ansiedlung im gelobten Lande sich von jeglicher Verbindung mit den Kanaanäern frei zu erhalten. Diese Forderung wird ja auch vornehmlich religiös motiviert. Dürfen wir voraussetzen, daß das deuteronomistische Geschichtswerk spätestens während des Exils seinen Abschluß erhielt, so liegt es recht nahe, an jene Sätze zu denken, wenn wir Hagg. 2,10ff. zeitgeschichtlich so verstehen, wie ich vorschlagen zu dürfen geglaubt habe.

von seiten der dem עם הארץ zugehörigen priesterlichen Persönlichkeiten, sondern auch von den seinerzeit nach der Katastrophe im Lande verbliebenen oder dahin wieder aus ihrer Verstreuung zurückgekehrten Juden, die sich im Laufe der Jahrzehnte mit fremden Volkselementen, vielleicht besonders mit solchen aus der Mischbevölkerung Samariens, in mannigfaltiger Weise verbunden hatten, die aus Babylonien heimgekehrte Priesterschaft in positiver Form verdächtigt wurde, sie habe sich dort ebensowenig von der Verunreinigung durch intimere Berührung mit dem Heidentum frei gehalten, wie die Bevölkerung, die sie bei ihrer Rückkehr im Lande antraf. Und wenn wir wirklich hinzunehmen dürfen, wie ich oben meinte, daß auch in den Jahren seit der ersten Rückkehr der Exulanten schon manche Glieder der neuen Gemeinde nicht bloß schwach in ihrem Glauben, was ja notorisch ist, sondern auch weniger zurückhaltend in bezug auf die Beziehungen zu dem עם הארץ geworden waren, so wäre es um so weniger zu verwundern, wenn jene Verdächtigungen der Priesterschaft auch innerhalb der Judengemeinde selbst Boden und Verbreitung fanden. Diese Verdächtigungen konnten dann auch bei den frommen Gliedern der Gemeinde nicht ohne Wirkung bleiben. Ihrer konnte sich die sehr ernste Sorge bemächtigen, ob nicht durch eine Priesterschaft, die mit Unreinheit behaftet sei, die sich in der Vergangenheit durch Nichtachtung ihrer Pflichten eigentlich ihres priesterlichen Charakters begeben habe, die Gemeinde selbst trotz aller Frömmigkeit und allen Eifers, dem Willen Gottes zu entsprechen, Gefahr laufen werde, dem göttlichen Fluche zu verfallen. Psychologisch wäre ein ziemlich schnelles Heranwachsen einer solchen Besorgnis innerhalb des kurzen Zeitraums von zwei Monaten um so leichter zu begreifen, wenn man sonst auch schon Ursache hatte zu der Befürchtung, die rachsüchtigen Umtriebe der zurückgestoßenen Bevölkerung zur Herbeiführung einer Intervention der persischen Landesobrigkeit könnten Erfolg haben. Mit der nervösen Unruhe, in die man sichtlich in bezug auf die Hoffnung auf den verheißenen Zusammenbruch der Heidenmacht zu geraten anfing, verband sich sodann die die Herzen ernster Juden leicht aufs äußerste aufregende und ängstigende Besorgnis, es möchte die rituelle Unfähigkeit der Priesterschaft oder doch vornehmlich des Hohenpriesters zur Ausrichtung der kultischen Pflichten der Gemeinde

und ihrer Glieder Jahwe hindern, der seit der Wiederaufnahme des Tempelbaus infolge der Kundgebungen des Propheten Haggai mit neuem Glaubensmute auf die Erfüllung der Heilsverheißungen harrenden Gemeinde seine Gnade zuzuwenden, ihr seinen Schutz und seinen Segen zu gewähren. So würde begreiflich, warum sich Jahwe in so feierlicher und nachdrücklicher Form so bald nach jenem 9. Monat zu Josua, dem Hohenpriester, und in ihm zugleich zu der Priesterschaft überhaupt, und zu seiner und ihrer rituellen Wohlgefälligkeit bekannte, ja, warum es eine dringende Notwendigkeit für die innere Entwicklung der neuen Gemeinde selbst wurde, allen gegen die priesterliche Qualifikation Josuas auftauchenden Verdächtigungen durch eine mit göttlicher Autorität bekleidete Erklärung den Boden zu entziehen.

Welchen besonderen Inhalts die Verdächtigungen waren, läßt sich natürlich nicht mehr feststellen. Das ist auch nicht so sehr wichtig. Immerhin aber liegt vielleicht doch in der Paraphrase des Targum ein Körnchen Wahrheit. Sie sagt, Josua sei darum in Anklagezustand versetzt worden, weil er seine Söhne habe fremde Weiber heiraten lassen. Freilich anscheinend liegt hier eine Übertragung von Tatsachen jüngerer Zeit (Esra 10, 18; Neh. 13, 28) auf das Schuldkonto Josuas vor. Aber es wäre doch nicht ohne weiteres die Möglichkeit als ausgeschlossen zu betrachten, daß sich in der im Targum niedergelegten, auch von Hieronymus bezeugten, jüdischen Auffassung eine nicht ganz unrichtige exegetische Tradition fortgepflanzt habe. Denn den israelitischen und jüdischen Elementen im עם הארץ zur Zeit Josuas haftete sicher nach der Auffassung eines Haggai und aller mit ihm gleichgesinnten Glieder der Gemeinde vornehmlich darum Unreinigkeit an, weil sie sich mit dem Heidentum vermischt hatten. Die Annahme liegt darum sehr nahe, die Verdächtigungen, womit man sich an der Priesterschaft zu rächen suchte, hätten im wesentlichen in der Behauptung bestanden, auch sie, ja, selbst die hohepriesterliche Familie habe sich in der babylonischen Welt vor verunreinigender Beziehung zu dem Heidentum nicht gehütet. Und wer weiß, ob nicht auch Abkömmlinge der Priestergeschlechter den Vorwurf, das priesterliche Geblüt durch heidnische Beimischung verunreinigt zu haben, durch offenkundige Tatsachen gerechtfertigt hatten? Doch darüber weiter zu

reflektieren, hat keinen Zweck. Freilich, was wenige Jahrzehnte später, wie aus Esra 10,18 und Neh. 13,28 hervorgeht, in den priesterlichen Familien, ja, selbst in der hohenpriesterlichen Familie Tatsache geworden war trotz aller Erfahrungen, die man um 520 gemacht hatte, warum sollte das nicht gerade auch im fernen Babylonien im Verlaufe der langen Jahre des Exils geschehen sein? War also damit nicht Raum genug für Verdächtigungen selbst der Reinheit eines Josua gegeben, gleichviel ob dieselben begründet waren oder nicht? Es liegt hier sehr nahe, an Jes. 52,11 zu erinnern, an die Mahnung, es möchten gerade die, die berufen seien, die heiligen Geräte Jahwes zu tragen, sich vor Verunreinigung hüten und sich von aller vorhandenen Unreinheit reinigen. Auch wenn es mir fern liegt, aus diesem Satze weittragende Schlüsse zu ziehen, so scheint sein Inhalt mir doch für unsere Erwägungen nicht ganz ohne Bedeutung zu sein.

Nun ist aber wohl zu beachten, daß in dem visionären Bilde selbst das Zugeständnis Josua anhaftender Unreinheit enthalten ist. Seine Kleider sind unrein. Er muß also mit Unreinem in Berührung gekommen sein. Um tadellos zu sein, um also persönlich völlig befähigt zu sein, im priesterlichen Dienste vor Jahwe und seinem Altar zu erscheinen, bedarf er einer Abscheidung von der ihm anhaftenden Unreinheit. Man wird hierbei lebhaft an die zweite Frage erinnert, die Haggai (2,13) dem Priester vorlegt. Unreinheit von außen her hat den Josua berührt und sich ihm mitgeteilt, und dennoch steht er unangefochten in der Gemeinde und versieht den Dienst am Altar, ja, schickt sich an, in dem der Vollendung entgegengehenden Tempel den priesterlichen Dienst im ganzen Umfang wieder aufzunehmen. Konnte das im Einklang mit Jahwes Willen sein? Gewiß nicht. Vielmehr bedurfte es einer Reinigung desselben, eines unanfechtbaren Zeugnisses, daß Jahwe die von ihm erwählte Priesterschaft wiederum gereinigt, für seinen Dienst geheiligt habe. Und dies geschieht nunmehr vor dem geistigen Auge des Propheten in der Vision. Josua wird von Jahwe geheiligt. Aber es wird ihm auch von Jahwe auferlegt, daß er sich in Zukunft vor jeglicher Nichtachtung seiner Verpflichtungen, vor jeder Abweichung von den göttlichen Wegen hüten müsse, um zu dem heiligen Dienst befähigt zu bleiben. Es wird also jetzt gewissermaßen auch an ihm

vollzogen, wozu zwei Monate früher durch seine eigene priesterliche Entscheidung die ganze Gemeinde verpflichtet wurde und was an ihr hernach in der Vollendungszeit durch Jahwe selbst verwirklicht werden wird.

Es wird damit also unzweifelhaft anerkannt, daß Josua bisher nicht rein gewesen ist. Der Saṭan ist demnach im Rechte, wenn er auf diesen dem Hohenpriester anhaftenden Mangel hinweist. Und daß es wirklich Unreinheit ist, die er sich durch persönliche Berührung mit Unreinem zugezogen hat, für die er also auch persönlich verantwortlich gemacht werden darf, das kann, wie schon früher erwähnt, mit Rücksicht auf den Inhalt von v. 7 gar nicht in Zweifel gezogen werden. Daß es sich dabei ferner um eine Unreinheit handelt, die er aus der babylonischen Welt mitgebracht hat, das scheint so deutlich wie möglich aus der Frage v. 2[b]: הלא זה אוד מצל מאש hervorzugehen.

Was die Frage in dem gegebenen Zusammenhang bedeuten soll, darüber kann man kaum im Unklaren sein. Ein Holzscheit, das ins Feuer gerät, kann nicht ohne erkennbare Spuren der Einwirkung des Feuers bleiben, auch wenn es in seinem inneren Wesen nicht weiter verletzt oder gefährdet wird. Freilich, wenn es nicht aus dem Feuer herausgenommen wird, verfällt es dem sicheren Verderben. So ist auch Josua in einer Art von Feuer gewesen, und die Spuren davon sind wohl an ihm zu merken. Seine Kleider tragen sie deutlich erkennbar an sich. Und wenn ihn Jahwe nicht aus ihm herausgenommen hätte, so würde auch er der Einwirkung dieses Feuers völlig zum Opfer gefallen sein. Das Feuer ist das Heidentum, in das er in Babylonien versetzt war, und daher ist sein Gewand mit Unreinheit befleckt. Gewiß würde auch er, wenn ihn nicht Jahwe aus dem Feuer heidnischer Unreinheit herausgenommen hätte, schließlich gänzlich verloren gewesen sein, ebenso wie das Gottesvolk auch, wenn ihm Jahwe nicht die Möglichkeit zur Heimkehr gegeben hätte. Aber es ist ja nunmehr die Zeit der Gnade angebrochen, die Zeit, wo nach dem Worte Ezechiels wie Deuterojesajas Jahwe selbst in Gnaden die Unreinheit seines erlösten Volkes abwischen, wo er also natürlich auch seine erwählte Priesterschaft von neuem zu seinem Dienste heiligen will.

Das ist m. E. der Sinn des Beisatzes in v. 2[a]: הבחר

בירושלם. Ich halte es für einen Irrtum, wenn man mehr hineinlegen zu sollen meint, wenn man darin etwa einen Hinweis erblickt darauf, daß es sich „nicht um Josua als Person, sondern als Hohenpriester d. i. Vertreter der Gemeinde handele" (Nowack, Marti, so auch Baudissin, Gesch. des alttest. Priestertums, S. 252). Gewiß, an sich ist das wohl richtig, aber Josuas Person und sein priesterlicher Charakter sind nicht zu scheiden. Als Priester war er im Elend und als Priester ist er auch nach Jerusalem heimgekehrt, und eben weil er von Geburt an zum Priestertum bestimmt war, war er auch berufen, priesterlicher Vertreter der Gemeinde zu sein. Die Möglichkeit, es in Wirklichkeit wieder zu sein, ist allerdings dadurch gegeben, daß Jahwe Jerusalem wieder erwählt, daß er das Ende der Gerichtszeit herbeigeführt hat. Mehr ist in jenem Ausdruck nicht zu suchen, und so gefaßt, motiviert er auch ausreichend die Zurechtweisung des Satans. Da die Zeit der Gnade da ist, übt Jahwe auch Gnade nicht nur an seinem Volke überhaupt, sondern insonderheit auch an dem erwählten Priestergeschlecht und seinem Haupte. Und die Gnadenwirkung, von der hier die Rede ist, gilt wirklich zunächst dem Josua persönlich. Es ist persönliche und von ihm persönlich zu verantwortende Unreinheit, von der er gereinigt wird und sich hernach rein halten soll, wenn anders er fähig bleiben will, in Jahwes Haus zu walten. Davon, daß er als Priester die Unreinheit des Volkes auf seinen Schultern trage und von dieser hier gereinigt werde, kann nicht die Rede sein. Natürlich schließt all das nicht aus, daß in ihm zugleich die Priesterschaft im ganzen mitgemeint ist.

Läßt sich nun auch, wie ich meine, in der angegebenen Weise der visionäre Vorgang und die praktische Aufgabe, der er dienen soll, zeitgeschichtlich begreifen und motivieren, vielleicht ist es möglich, ihn auch noch von einer anderen Seite her in eine Beleuchtung zu rücken, die weiterer Erwägung würdig sein dürfte.

Ich habe schon die Möglichkeit in Betracht gezogen, daß sich unter den gegen Josua und die in ihm repräsentierte Priesterschaft agitierenden Faktoren auch priesterliche Persönlichkeiten befunden haben möchten. Ich dachte dabei an solche Priester, die zu dem עם הארץ gehörten, was aber nicht ausschließen würde, daß es Leute waren, die genealogisch (soweit

davon geschichtlich in Wahrheit geredet werden darf) durchaus berechtigt waren, sich als zu dem priesterlichen Kreise gehörig zu betrachten, aus dem auch Josua und seine priesterlichen Genossen stammten. Die geschichtliche Möglichkeit dieser Annahme brauche ich wohl nicht noch nachzuweisen. Nun liegt es nahe, auch noch andere auffällige Tatsachen in Betracht zu ziehen.

Schon lange hat in der Liste[1] Esra 2 (= Neh. 7) die Tatsache die Aufmerksamkeit auf sich gezogen, daß neben der verhältnismäßig großen Anzahl von Priestern (4289) nur eine verschwindend kleine Anzahl von Leviten (74) aus Babylonien nach Judäa heimgekehrt ist, — eine Tatsache, die eine weitere bedeutsame Illustration durch den Bericht Esras erfährt, Esra 8, 15 ff. Denn auch hieraus ergibt sich, daß den Leviten die Lust zur Heimkehr nach dem heiligen Lande fast ganz fehlte. Diese an sich sehr auffällige Tatsache wird geschichtlich durchaus begreiflich, wenn wir an die mit göttlicher Autorität bekleidete prophetische Bestimmung denken, die wir Ez. 44, 6 ff. lesen. Wellhausen hat recht (vgl. Prolegomena[3] S. 149), wenn er sagt, das Rätselhafte in jener Tatsache schwinde, wenn man annehme, daß die Leviten eben jene in der ezechielischen Bestimmung „degradierten Priester der judäischen Bamoth" gewesen seien. „Die Aussicht, in der Heimat fortab nicht mehr opfern, sondern nur schlachten und waschen zu sollen", sei für sie sicher nicht sehr verlockend gewesen, man könne es ihnen darum nicht verdenken, daß sie keine Lust gehabt hätten, sich freiwillig zu Handlangern der Söhne Ṣadoq's erniedrigen zu lassen. Denn den בני צדוק allein war ja nach Ez. 44, 15 ff. der eigentliche priesterliche Dienst vorbehalten. Außer ihnen sollte keiner der Leviten, die sich einst, als Israel sich in Abgötterei verirrt hatte, an der Verirrung des Volkes beteiligt hatten, an Jahwes Altar zum Dienste zugelassen werden. Die Tatsache, daß die Leviten der Mehrzahl nach vorzogen, im Lande ihres Exils zu bleiben, beweist deutlich, daß die für die Zeit der Wiederaufrichtung des Tempels und seines Kultus verkündigte Bestimmung in der Prophetie Ezechiels wohl bekannt geworden war und in

1) Deren Authentie ich voraussetze; auf die chronologische und geschichtliche Frage dazu näher einzugehen, glaube ich mir hier versagen zu dürfen.

priesterlichen Kreisen, denen ja Ezechiel selbst angehörte, auch als göttliches Recht festgehalten worden war und noch festgehalten wurde, als infolge des Edikts des Cyrus die Heimkehr möglich wurde. Nun war es ganz natürlich, daß Josua, der Sohn Joṣadaqs, des letzten Hohenpriesters vor dem Exil (vgl. 1 Chron. 5, 41), und die anderen Söhne Ṣadoq's, die mit ihm heimkehrten, das ihnen durch den Mund Ezechiels in feierlichster Form gewährleistete, ihnen eigentlich aber auch historisch zugewachsene Privilegium am Heiligtum in Jerusalem ausschließlich für sich in Anspruch nahmen und allen Versuchen jener mit dem Namen Leviten gemeinten Persönlichkeiten priesterlicher Herkunft, die Ezechiels Wort zu Hierodulen herabdrückte, in der neuen Gemeinde und an dem neuen Tempel wieder zum priesterlichen Dienste zugelassen zu werden, mit aller Energie widerstanden. Und daß es an solchen Versuchen nicht gefehlt hat, ist an sich schon sehr wahrscheinlich. Vielleicht aber darf man es auch aus der Strenge entnehmen, mit der man nach der geschichtlich durchaus glaublichen Notiz Esra 2, 61–63 (Neh. 7, 63–65) die Geschlechter von den priesterlichen Rechten ausschloß, die ihre Herkunft aus priesterlichem Geblüt nicht unzweifelhaft nachzuweisen vermochten. Beachtenswert ist hierbei ganz besonders, daß der Tiršata diesen Leuten den Zugang zu den priesterlichen Rechten verschließt, und das war in den Jahren 520 und 519 niemand anders als Serubbabel.

Nun ist es gewiß nicht nötig, bei den levitisch-priesterlichen Persönlichkeiten, die sich durch das ausschließliche Priesterrecht der Ṣadoqsöhne zurückgesetzt und mit Unrecht zurückgesetzt fühlten, lediglich an jene wenigen aus Babylonien mit heimgekehrten Leviten zu denken. Es ist durchaus möglich, daß sich auch aus dem עם הארץ priesterliche Personen gleicher Herkunft ihnen anschlossen mit dem Verlangen, zum priesterlichen Dienste am neuen Tempel zugelassen zu werden, ja, es wäre durchaus verständlich, wenn infolge der Ansprüche der Ṣadoqiten die aus der Ferne heimgekehrten Leviten oder doch manche von ihnen sich in den Jahren, die seit der Heimkehr bis zum Wiederbeginn des Tempelbaus verflossen waren, in engere Verbindung mit jenen Priestern der Landesbevölkerung hätten hineinziehen lassen. Aus dieser Verbindung heraus könnte dann wohl, seitdem der Tiršata Serubbabel die den עם הארץ

und alles, was damit zusammenhing, vom Tempelbau und schließlich auch vom Kultus am Tempel ausschließende Entscheidung kundgegeben hatte, die Bewegung gegen das Priestertum Josuas hervorgegangen sein, der in der vierten Vision Sacharjas endgültig Einhalt geboten werden sollte[1]. Und um diese Bewegung gegen Josua aus dem so bezeichneten Kreise heraus wirklich begreifen und gerade in einer solchen den geschichtlichen Hintergrund für den visionären Vorgang erkennen zu können, bedarf es, meine ich, nur des Hinweises einerseits auf den Charakter der Unreinheit, womit Josua behaftet erscheint, andererseits auf den Grund, weshalb jene Leviten nach dem Wort Ezechiels von dem Priesteramt ausgeschlossen werden sollten. Genau besehen läuft beides, wenigstens im allgemeinen, auf dasselbe hinaus. Die Leviten werden durch Ezechiels Wort ihres priesterlichen Rechtes entkleidet, weil sie sich seinerzeit mit dem Volke in heidnisches Wesen hatten verstricken lassen. Josua aber klebt Unreinheit an, weil er in Babylonien mit dem heidnischen Wesen in Berührung gekommen ist, und vielleicht konnte man (wie ich oben vermutete) ihm oder der in ihm ihr Haupt besitzenden Priesterschaft auch positive Befleckung in dem Verkehr mit der Heidenwelt nachsagen oder glaubte doch dies zu können.

Nun darf man dazu auch nicht vergessen, wie das deuteronomische Gesetz jene durch Ezechiels Wort so scharf gebrandmarkten priesterlichen Leviten beurteilte — man vergleiche Deut. 18, 1ff. Danach waren sie durch ihre bisherige Berufsausübung nicht unfähig geworden, wenn sie nur wollten, im Tempel zu Jerusalem priesterliche Dienste zu tun. Freilich hatte der König Josia sie nicht ganz nach dieser gesetzlichen

---

1) Man könnte versucht sein, auch auf die der priesterlichen Quellenschrift im Pentateuch zugehörige Erzählung von dem Aufruhr der Leviten gegen das ausschließliche Priesterrecht Ahrons (Num. 16, besonders v. 3—11) hinzuweisen als auf ein auch für die Zeit der Niederschrift dieser Quellenschrift bedeutungsvolles Zeugnis. Man achte auf die Rolle, die Moses neben Ahron spielt, sodann darauf, daß die Leviten mit der Stellung unzufrieden sind, die sie gegenüber und unter Ahron einnehmen sollen und die sie nicht als eine besondere Ehre, die ihnen Gott habe zuteil werden lassen, zu betrachten instande sind, endlich auch darauf, daß sie die Heiligkeit der ganzen Gemeinde betonen (v. 3), also die besondere Heiligkeit des Ahron nicht anerkennen wollen.

Bestimmung behandelt oder (wohl infolge des Widerstandes der Tempelpriesterschaft) behandeln können, immerhin hatte er ihnen den Lebensunterhalt aus dem Tempeldienst gesichert, sie jedenfalls aber nicht degradiert in der Weise, wie es durch Ezechiels Wort geschah (vgl. 2 Reg. 23, 8f.). Wäre es nun nicht denkbar, daß die aus dem Exil heimgekehrten Leviten wie auch solche, die im Lande zurückgeblieben waren, also zum עם הארץ gehörten, sich auf die Autorität des deuteronomischen Gesetzes stützen und darum Anspruch auf die Zulassung zum Dienst am Tempel machen zu dürfen glaubten, genau so gut wie Josua und die Ṣadoqsöhne überhaupt? Wäre es nicht begreiflich, wenn sie meinten, gegenüber dem von dem Priester Ezechiel ausgegangenen und dem Interesse seiner engeren priesterlichen Gemeinschaft dienenden Worte dem vom Könige Josia als öffentliches Recht verkündigten göttlichen Gesetze eine höhere Autorität beilegen zu dürfen? Und alles das gewinnt an Gewicht für unsere Erwägungen, wenn wir die Möglichkeit hinzunehmen, daß das Verhalten der ṣadoqitischen Priesterschaft in der fernen babylonischen Welt auch nicht tadelfrei geblieben war, daß die mit heimgekehrten Leviten nicht ganz ohne Ursache ihren besonderen priesterlichen Heiligkeitscharakter bezweifeln durften.

Es sind das, was ich ausgeführt habe, freilich zunächst nur Vermutungen. Aber ich meine, es seien Vermutungen, die immerhin in nähere Erwägung gezogen zu werden verdienen, eben weil sie den Boden wirklicher zeitgeschichtlicher Möglichkeit nicht verlassen. Sollten sie sich auf richtigem Wege befinden, so würde damit das in der Vision enthaltene göttliche Bekenntnis zu Josua in eine bedeutsame religionsgeschichtliche Beleuchtung gerückt, und es würde so auch zeitgeschichtlich die Notwendigkeit einer so feierlichen Bestätigung des Priestertums Josuas und zugleich einer Bestätigung des Priestertums der alten Tempelpriesterschaft überhaupt in besonderem Maße begreiflich. Es enthielte dann der visionäre Vorgang eine definitive Entscheidung der Priester- und Levitenfrage im Sinne der ezechielischen Bestimmung, eine definitive Abrogation des den nicht ṣadoqitischen Priestern oder Leviten günstigen, aber schon von Josia nicht ganz durchgeführten oder für ihn nicht ganz durchführbaren Priestergesetzes des Deuteronomiums. Ich weiß, auf wie unsicherem Boden ich

mich bewege, darum lasse ich diese Ausführungen auch nur mit allem Vorbehalt hinausgehen; aber ich glaube sie doch wohlwollender Nachprüfung empfehlen zu dürfen. Vielleicht geben sie scharfsichtigeren Augen Veranlassung noch weiter zu suchen und bieten so den Ausgangspunkt für eine richtigere Lösung der Aufgabe, vor die ich mich gestellt sah.

Ehe ich nun aber weitergehe, möchte ich noch auf eins den Finger legen. Man kann es auffällig finden, daß die Fragen, die der Prophet Haggai auf göttlichen Antrieb am 24. Tag des 9. Monats zur Entscheidung bringt, an die Priester (הכהנים) im allgemeinen gerichtet werden, daß dabei also Josua, der Hohepriester, nicht seiner Würde gemäß in erster Linie befragt wird, sondern gleichsam in der priesterlichen Masse verschwindet. Das scheint um so auffälliger zu sein, als er vorher ja immer in so nachdrücklicher, fast breiter Form neben Serubbabel und dem Überrest des Volks genannt wird, vgl. Hagg. 1, 1. 12. 14; 2, 2. 4. Die Vermutung liegt nahe, daß diese letzteren Sätze in der uns vorliegenden Formulierung nicht auf Haggai selbst, sondern auf die Hand dessen zurückgehen, der die Haggaiprophetie später im Rahmen einer geschichtlichen Darstellung mitgeteilt hat (vgl. dazu mein Buch: Die Genealogie des Königs Jojachin, S. 38ff.). Es wäre durchaus denkbar, daß Haggai, der selbst schwerlich zur Priesterschaft gehörte, kein Interesse daran hatte, auf die hierarchische Gliederung der Priesterschaft, die auch in älterer Zeit sicher nicht ganz fehlte, besondere Rücksicht zu nehmen, daß für ihn vielmehr die Priesterschaft eben nur als Ganzes in Betracht kam. Oder sollte er jene Fragen darum an die Priester im allgemeinen gerichtet haben, weil es unter ihnen auch solche Persönlichkeiten gab, die der in den Fragen liegenden Zurechtweisung selbst bedurften, die sich von verunreinigender Berührung mit dem עם הארץ nicht ganz frei gehalten hatten, wie wir das ja aus der Zeit Esra's als Tatsache wissen, denen also die Pflicht, ihren priesterlichen Charakter unverletzt zu erhalten, zugleich eingeschärft werden sollte? Unmöglich wäre dies nicht. Es würde, wenn man diese Voraussetzung machen könnte, noch verständlicher werden, warum in der vierten Vision Sacharjas so nachdrücklich auf die dem Hohenpriester anhaftende Unreinheit hingewiesen und kundgetan wird, sie sei durch Gottes Gnade von ihm genommen. Denn dürfen wir annehmen, daß

mit dem Hohenpriester auch die ihm untergeordnete Tempelpriesterschaft hier von Jahwe in seine reinigende und heiligende Gnade eingeschlossen werden soll, dann würde zugleich bezeugt, daß sich auch die Priester, die vordem vielleicht nicht ganz sich von heidnischer Verunreinigung frei gehalten, sich nunmehr dem Willen Jahwes gefügt hätten. Es sei also auch ihnen gegenüber von nun an kein Recht mehr zur Verdächtigung vorhanden. Natürlich läßt sich hier ein unbedingt sicheres Urteil nicht aussprechen. Es genügt auch, die Aufmerksamkeit auf die Dinge und auf die Möglichkeiten ihrer Beurteilung hingelenkt zu haben. Im übrigen, glaube ich, genügen meine Gesamtausführungen zu der positiven Feststellung, daß auch für die vierte Vision in jenen Tagen und Stunden, als sie Sacharja erlebte, in den zeitgeschichtlichen Umständen und Stimmungen genügende Veranlassung gegeben war, daß sie also aus jener Zeit vollkommen verständlich ist.

5. Das fünfte Visionsbild vom König und Priester als den von Jahwe berufenen Organen seines Heilsregiments.

(4, 1—6$^{a\alpha}$. 10$^{a\beta b}$—14.)

a) Die Grenzen des eigentlichen Visionsberichtes und Kritik des Textes.

Der fünfte Visionsbericht findet seinen natürlichen Abschluß in v. 14. Der Inhalt dieses Schlußverses zeigt zugleich deutlich, an welchem Punkte dies neue Visionsbild sich an das nächstvorhergehende anfügt und in welcher Hinsicht es über es hinausführt. Er lehrt auch, daß so spezielle an Serubbabel gerichtete Worte, wie in v. 6—10^{a} enthalten sind, nicht ursprüngliche Bestandteile dieses Visionsberichtes sein können. Der eine von den „Oelsöhnen" ist der Hohepriester — das verknüpft diese Vision mit der vorhergehenden —, der andere ist der König der Vollendungszeit, der Messias. Daß der schauende Prophet dabei an den Serubbabel denken soll und denkt, bedarf schwerlich eines besonderen Nachweises. Aber die Tatsache, daß in dem Visionsbilde nur in der andeutenden Weise, wie es eben in v. 14 geschieht, auf Serubbabel hingewiesen wird, schließt aus, daß im Verlaufe des visionären Vorgangs schon vorher ein Wort an Serubbabel direkt gerichtet wurde mit so speziellem Inhalte wie der ist, den die beiden

ihm geltenden Sprüche in v. 6—10ª bieten. Natürlich erwartet man auch nach v. 4. 5 zunächst die Deutung des visionären Bildes durch den Engel, nicht aber eine derartige Zurechtweisung Serubbabels, wie sie v. 6 enthält, noch viel weniger aber eine Aussage über die Vollendung des von ihm begonnenen Tempelbaus. V. 14 zeigt auch, daß es in diesem Gesicht nur darauf abgesehen ist, beide, Priester und König, als gesalbte Organe Jahwes darzustellen. Welche Konsequenzen sich daraus für ihr praktisches Verhalten ergeben, darauf kommt es hier nicht an; darüber konnte aber auch ein wahrhaft in den überlieferten Gedanken der göttlichen Offenbarung lebender Gläubiger nicht zweifelhaft sein. Und daß die Salbung eine Salbung mit Jahwes Geist bedeutet, wird als einer besonderen Erklärung nicht bedürftig erachtet. Darin aber liegt der einzige Anknüpfungspunkt für die Sätze v. 6 ff. Die Belehrung, daß Serubbabel nur mit dem Geiste Jahwes ausgerüstet das Ziel seiner Hoffnungen und Mühen erreichen werde, sagt ohne Bild, was v. 14 im Bilde gesagt wird, hier aber ganz im Einklang mit dem wiederholt festgestellten Wesen dieser Visionen ganz allgemein, ohne Beziehung auf eine bestimmte einzelne Aufgabe des Serubbabel. Und dazu kommt, wäre v. 6—10ª wirklich an der gegenwärtigen Stelle ursprünglicher Bestandteil des Abschnittes, so würde mitten im Verlauf der Erklärung des dem Propheten vor Augen getretenen Bildes schon ohne Bild gesagt sein, was erst nachher in bildlicher Form, gewissermaßen also noch recht geheimnisvoll, als Erklärung dargeboten wird. Ist das natürlich? Entspricht das auch nur der Art dieser Berichte des Sacharja überhaupt? Ich meine nicht.

Es ist vollständig berechtigt, ja, unbedingt notwendig und nicht eine unglückliche Zerstörung des Zusammenhangs, wie von Orelli meint, daß Wellhausen, und mit ihm Nowack, Marti, besonders nachdrücklich auch Driver, v. 6 aβ (von זה דבר וג״ an) — v. 10ª (bis ביד זרבבל) ausscheiden. Es sind Sätze, die literarisch genau so beurteilt werden müssen hinsichtlich ihres Verhältnisses zu dem Visionsberichte wie 1, 16. 17; 2, 10 ff.; 3, 8 ff. im Verhältnis zu den ihnen vorausgehenden Berichten. Sie mögen zur selben Zeit, da Sacharja die Visionen empfing, ihm zur Verkündigung eingegeben worden sein, aber es ist jedenfalls nicht während des visionären Vorgangs selbst geschehen. Sie gehören nicht zu dem, was der angelus interpres

dem Propheten zur Erklärung des Bildes gesagt hat, noch auch läßt die Form, in der die Sprüche eingeleitet werden, zu, daß sie dem Propheten durch den Engel zur Verkündigung übergeben wurden. Man vergleiche dazu nur 1, 14 f. Die Einführung derselben mit זה דבר י״י וג״ ist an sich schon sehr auffällig, vgl. 3, 6. 7. Wo die Sätze standen, ehe sie an ihre jetzige Stelle gerieten, ob am Ende des Visionsberichts, als Anhang, wie Wellh. u. a. meinen, das mag unentschieden bleiben.

Es bedarf m. E. keines weiteren Beweises, daß die ursprüngliche Fortsetzung der Einleitungsworte in v. 6 in v. 10aβ zu suchen ist. Die Worte שבעה אלה וג״ geben dann wirklich dem Propheten die Antwort, nach der er v. 4. 5 verlangt hat. Nur möchte ich glauben, daß die Zahl שבעה erst nachträglich hinzugefügt worden ist, der ursprüngliche Text des Satzes dagegen mit אלה וג״ begann. Die Hinzufügung von שבעה konnte nötig erscheinen, weil hinterher der Prophet ausdrücklich nach der Bedeutung der beiden Ölbäume verlangt, sich also daraus ergibt, daß vorher der Blick nur auf den Leuchter, den wirklichen Mittelpunkt des Bildes, gerichtet war, und um dies anzudeuten, genügte ja allenfalls die Beifügung der Zahl zu אלה. Im ursprünglichen Zusammenhang aber wäre ein solcher Hinweis auf die sieben „Leuchten“, wenn ein solcher überhaupt nötig war, wohl schon an etwas früherer Stelle zu erwarten gewesen. M. E. aber hat diese Zahl in dem ursprünglichen Bericht nicht gestanden. Sie ist vielleicht sogar erst hinzugefügt worden, als die Zerreißung des Zusammenhangs eingetreten und dadurch die Beziehung des אלה wenigstens für oberflächliche Leser unklar geworden war. Ich meine, auch wenn wir bloß אלה עיני יהוה lesen, ist für den Propheten wie den mit der religiösen Symbolik vertrauten jüdischen Leser nicht zweifelhaft gewesen, worauf sich im Bilde diese Deutung beziehe. Daß man die Augen Jahwes nicht mit Bäumen, auch nicht mit Ölbäumen symbolisch bezeichnen konnte, bedurfte sicher keiner besonderen Belehrung. Dagegen ist es wohl verständlich, wenn sofort der Prophet besonders über die Bäume Auskunft zu haben wünscht.

In kritischer Beziehung habe ich sonst nichts zu dem hinzuzufügen, was man bisher festgestellt hat. Ich muß, wie Nowack und Marti, den Beobachtungen Wellhausens in allen Stücken recht geben, auch da, wo er mit seiner Kritik

über die Vorgänger hinausgeht. Es ist in v. 2 nicht bloß mit Q^e^rê: וָאֹמַר, sondern statt וְגֻלָּהּ: וְגֻלָּה zu schreiben und (mit Rücksicht auf 𝔊) das zweite שבעה zu tilgen und נֵרוֹת ohne Suffix zu lesen, sondern es muß auch der Relativsatz am Ende des Verses mit 𝔊 in אשר עליה geändert werden. Auch dürfte Wellhausen recht haben, wenn er in v. 3 statt מימין הגלה: מִימִינָהּ lesen will. Das Suffix geht dann zurück auf מנורה, neben dem als Ganzem die beiden Bäume stehen, wie ja auch v. 11^b^ vorausgesetzt wird. Wellhausen meint, es sei הגלה „falsches Explicitum". Das ist gewiß richtig, aber m. E. ist diese Änderung erst herbeigeführt worden, als v. 12 mit seiner ganz sonderbaren Vorstellung in den Text eingefügt wurde. Denn die Entleerung des Ölgoldes seitens der Ölbaumzweige erfolgte natürlich in den Ölbehälter; darum war es ebenso natürlich, daß schon in v. 3 der Ölbehälter mit den Bäumen in Beziehung gebracht wurde, wobei freilich v. 11 nicht weiter beachtet wurde.

Zu dem, was Wellhausen und Nowack zur Beurteilung und Ausscheidung von v. 12 gesagt haben, habe ich nichts hinzuzufügen; auch Marti urteilt wie sie, vgl. auch Driver. Ich muß ihren Ausführungen unbedingt zustimmen[1]. Freilich genügt der Nachweis der Berechtigung des kritischen Eingriffes eigentlich nicht ganz, man müßte auch nach Möglichkeit zu erforschen suchen, wie der Satz und die in ihm ausgesprochene Vorstellung entstanden sein mag. Sollte die Wurzel, aus der der Satz erwachsen ist, etwa in dem Schlußsatze המריקים מעליהם היצהר (vgl. unten Anm.) zu suchen sein? Und sollte dieser Satz zunächst eine Glosse zu v. 11^b^ gewesen sein, eine Glosse, die mit Rücksicht auf v. 14 gemacht wurde? Denn die Vorstellung lag ja ziemlich nahe, daß, sowie der Ölbaum nicht dazu da ist, das Öl in sich zu behalten, sondern dazu, dasselbe zu weiterer Wirksamkeit aus seinem Besitze herauszugeben,

---

1) Der Anstoß, den das zweimalige הזהב, einmal im eigentlichen, sodann im bildlichen Sinne gemeint, bietet, läßt sich unschwer beseitigen durch die Annahme, daß statt des zweiten im ursprünglichen Texte היצהר gelesen wurde. Wenn man an die alten Schriftformen denkt, so ergibt sich eine ziemlich weit gehende Buchstabenähnlichkeit zwischen היצהר und הזהב, und sie dürfte einem Abschreiber unter der Nachwirkung des vorausgehenden הזהב auch am Ende des Satzes das gleiche Wort in die Feder geführt haben.

so auch die beiden Ölsöhne das göttliche Öl, dessen Träger sie sein sollten, nicht lediglich in sich bewahren, sondern weiter geben sollten und weiter gäben. Von dieser Vorstellung aus mochte dann jemand zu v. 11 hinzufügen zu dürfen meinen: המריקים וג׳ (grammatisch schlösse sich das Partizip auch gut an das maskulinische הזיתים an). Dieser glossatorische Beisatz führte dann leicht weiter zu der Vorstellung von den Zweigen und schließlich auch zu den goldenen Röhren (?). Ich gebe diese Sätze zu weiterer Erwägung. Vielleicht geben sie anderen Anlaß, die Entstehung des Satzes in besserer und überzeugenderer Weise zu erklären. Denn darüber dürfte Einigkeit herrschen, daß die kritische Kennzeichnung eines Satzes als jüngeren Zuwuchses zu dem ursprünglichen Texte erst dann ihr volles Recht hat, wenn man eine positive Erklärung seiner Entstehung hinzufügen kann.

Schließlich möchte ich (über Wellhausen, Nowack und Marti hinaus) noch auf einen weiteren Satz als kritisch bedenklich hinweisen. In v. 10^b ist das maskul. משוטטים jedenfalls auffällig, da עינים gewöhnlich femininum ist. Hitzig hat die Tatsache wohl bemerkt, aber gemeint, עינים sei hier als masc. behandelt wie gelegentlich auch sonst Duale von Gliedern[1]. Aber dem gegenüber steht immerhin die Tatsache, daß wir in 2 Chron. 16, 9 eine ziemlich genaue Parallele zu unserem Texte haben und dort lesen wir: יהוה עיניו משטטות בכל הארץ. Das literarische Verhältnis beider Stellen zu einander läßt sich natürlich nicht sicher bestimmen, aber wir dürfen immerhin mit der Möglichkeit einer Beziehung beider zu einander in irgend einer Richtung rechnen. Wenn wir auf die Differenz des Genus des Partizips und des Worts, wozu es Attribut ist, an unserer Stelle Gewicht legen dürfen, dann würde sich m. E. diese Differenz leichter bei der Annahme eines jüngeren Eingriffes in den Text erklären lassen, als wenn wir sie dem Sacharja zuschreiben sollten. Ein Glossator könnte durch המה zu der Maskulinform des Partizips verleitet worden sein. המה dürfte zum ursprünglichen Text gehört haben. Zur Begründung dieser

---

1) In 3, 9, wo man aus der Form des Zahlworts auch auf maskulinische Auffassung des עינים schließen könnte, will Hitzig diese Auffassung nicht als unbedingt nötig ansehen, „da das Zahlwort noch gen. comm. sein“ könne. Auch könnte man in dem המה einen Beweis für die maskulinische Auffassung des Namens erblicken. Aber dazu vgl. das oben weiterhin Gesagte.

Meinung verweise ich auf die Frage in v. 5: הלא ידעת מה המה אלה, worauf in v. 10[b] die korrelate Antwort gegeben werden soll. Lautete diese אלה עיני יהוה המה, so entsprach sie in ihrer Formulierung ziemlich genau jenem מה המה אלה. Auch das maskulinische המה (statt des richtigeren הנה) würde von dort aus genügend erklärt werden, das in v. 5 unanstößig ist, da es die נרות und die זיתים zusammen meinen kann (zu המה beim nom. fem. vgl. auch 5, 10[b] und sonst sehr oft). Derjenige nun, der die weiteren Worte hinzufügte, könnte dies ganz gut unter dem Einfluß der Erinnerung an die Stelle beim Chronisten getan haben, abgesehen davon, daß ihm auch ohne solchen Einfluß einer für uns noch kontrollierbaren literarischen Erinnerung auch die geläufige Vorstellung von Gott und seinen Augen Veranlassung geben mochte, einen solchen Beisatz zu machen, — vielleicht mit Rücksicht auf die Benennung Jahwes als des Herrn der ganzen Welt in v. 14, vielleicht aber auch unter dem Einfluß der im ersten Gesicht ausgeprägten Gedanken.

Übrigens möchte ich nicht unterlassen auch noch hinzuzufügen, daß ich nicht recht erkennen kann, welchen Sinn im Zusammenhang dieser Vision, deren didaktisches Ziel anscheinend doch in v. 14 gesucht werden darf, die Aussage, die Augen Gottes „streiften über die ganze Erde (Welt)“, haben soll. Nach meinem Gefühl soll in diesem Gesicht nicht sowohl das Verhältnis Jahwes zur ganzen Welt als vielmehr sein Verhältnis zu den beiden Ölsöhnen in bedeutungsvolle Beleuchtung gerückt werden. Es scheint mir daher sich auch so noch ein weiteres Bedenken gegen die ursprüngliche Zugehörigkeit der drei Worte zum Texte aufzudrängen. Ich gebe diese Erwägungen insgesamt der weiteren Beurteilung der Leser anheim; ich glaube aber, wir haben es auch hier mit einem Zusatz zu tun.

Im übrigen ergibt sich, wenn alle kritisch bedenklichen Worte und Sätze zurechtgestellt oder beseitigt sind, ein glatter Text. Man hat alsdann den Eindruck, daß nichts von dem ursprünglichen Bericht des Propheten verloren gegangen ist. Auch inhaltlich ist alles klar und bedeutsam, und man erkennt deutlich, worauf die Vision hinauswill. Die Übersetzung bietet dafür sofort den Beweis. Sie lautet:

[1] Da weckte mich der Engel, der mit mir redete, wiederum wie jemanden, der aus seinem Schlaf aufgeweckt wird, [2] und er

sprach zu mir: „Was schaust du?" Ich aber sagte: „Ich schaue und siehe! da ist ein Leuchter ganz von Gold und ein Ölbehälter ist oben darauf und sieben Leuchten sind daran und sieben Eingußröhren für die Leuchten, die daran sind, [3] und zwei Ölbäume sind neben ihm, einer zu seiner Rechten und einer zu seiner Linken." [4] Und ich hob an und sprach zu dem Engel, der mit mir redete, folgendermaßen: „Was bedeuten diese da, mein Herr?" [5] Da hob der Engel, der mit mir redete, an und sprach zu mir: „Weißt du nicht, was diese da bedeuten?" Ich aber sagte: „Nein, mein Herr!" [6aα] Da hob er an und sprach zu mir also: [10aβb] „Diese (?sieben?) bedeuten die Augen Jahwes (? die da durchstreifen die ganze Erde?)!" [11] Da hob ich an und sagte zu ihm: „Was bedeuten diese beiden Ölbäume zur Rechten des Leuchters und zu seiner Linken?" [12] . . . . [13] Er aber sprach zu mir folgendermaßen: „Weißt du nicht, was diese bedeuten?" Und ich sagte: „Nein, mein Herr!" [14] Da sagte er: „Dies sind die beiden Ölsöhne, die da stehen neben[1] dem Herrn der ganzen Erde."

b) Die Bedeutung des visionären Bildes und seine zeitgeschichtliche Veranlassung.

Wir müssen scharf ins Auge fassen, um was es sich handelt. Der Leuchter mit den sieben Leuchten ist selbstverständlich in dem visionären Bilde von großer Bedeutung, aber ich glaube nicht, daß der Hauptnachdruck auf ihn gelegt werden soll, sofern auch diese Vision einem Bedürfnis der Gemeinde der Gegenwart zu dienen bestimmt ist. Er steht zwar — und seiner eigentlichen Bedeutung nach zweifellos mit Recht, ja notwendigerweise — in der Mitte des Bildes, aber die didaktische Absicht ist m. E. in höherem Maße auf die ihn flankierenden Ölbäume gerichtet. Das scheinbar nur Peripherische steht als Mittel zur Befriedigung eines wesentlichen Bedürfnisses der Gemeinde der Gegenwart vielmehr im Vordergrund und verlangt, nicht hinter der Betrachtung des Leuchters zurückgestellt zu werden.

Welchen Gedanken der Leuchter mit den sieben Leuchten ausdrücken soll, ist nach 4,10[b] nicht zweifelhaft. Er ist ein Abbild des in seiner Gemeinde gegenwärtigen und über seiner Gemeinde waltenden Gottes. Haggai hatte zur Stärkung des Glaubensmutes des Volkes und seiner Häupter verkündigt (2,5),

---

1) Oder: „Zur Seite des Herrn" in Bereitschaft zum Dienste, wie die Minister neben dem auf dem Thron sitzenden Könige stehen, seiner Befehle gewärtig.

Jahwes Geist sei in seiner Mitte. Demselben Gedanken wird hier, wie mir scheint, unmittelbar Ausdruck verliehen. Unmittelbar insofern, als die Ölbäume zur Seite des Leuchters geschaut werden, die beiden in den Ölbäumen gemeinten Persönlichkeiten aber als Menschen zu betrachten und inmitten des Volkes zu denken sind. Denn daraus scheint sich zu ergeben, daß auch der Leuchter hier im Bereiche der irdischen Welt gesucht werden muß, d. h. daß damit Jahwe als inmitten seines Volkes gegenwärtig dargestellt werden soll.

Diese Auffassung liegt an sich auch schon deshalb nahe, weil die dem Gesicht vom Leuchter zugrunde liegende irdisch vermittelte Vorstellungsform selbstverständlich der Leuchter geliefert hatte, der ein wesentlicher Teil in der Stiftshütte und im salomonischen wie später auch in dem neuen Tempel war. Das in der oben auf der מנורה angebrachten Ampel ruhende, für das Auge des Schauenden unsichtbare Öl ist der Quell für das Licht, das auf den Leuchten brennt und seine erhellende Kraft nach allen Seiten hin wirksam macht. Es soll, wie ich glaube, ein Abbild sein für das unsichtbar, inmitten seines Volkes, im Dunkel des Adyton seines Tempels gegenwärtige Geistwesen Jahwes. Sein Geist wohnt, wie es bei Haggai heißt, inmitten der neuen Gemeinde und will und wird es erst recht tun, wenn die Zeit vollendet sein wird. Letzteres darf, ja muß ich hinzusetzen, denn man darf, um die Vision recht zu verstehen, nicht vergessen, daß alles, was in den Gesichten dargestellt wird, so sehr es Bedeutung hat für die dermalige Gegenwart, doch in seiner vollen Ausgestaltung und Verwirklichung erst ein Werk der Zukunft sein wird, daß es also vorerst nur ein Gegenstand göttlicher Verheißung für die Vollendungszeit ist. Aber es wird ja auch, wie wir zur Genüge erkannt haben und hier ebenso nachdrücklich hervorgehoben zu werden verdient, in diesen Visionen überall vorausgesetzt, daß die Zeit der Vollendung schon im Vollzug ist, daß die Gottesgemeinde schon im Morgenrot des Heilstages steht. Jahwe ist also schon in seiner Gemeinde, aber er wird es erst vollkommen sein, wenn er in dem vollendeten Tempel wieder Einkehr gehalten hat, wenn dann aus dem Dunkel seines allerheiligsten Gemaches heraus das Licht seiner Augen hervorleuchten wird auf und über sein Volk hin und in alle Welt hinein, wenn der irdische Leuchter mit seinen sieben

Leuchten in dem heiligen Vorraum brennt, eine symbolische augenfällige Verkündigung jener unvergleichlichen Tatsache. So aufgefaßt knüpft diese Vision rückwärts an an das Wort in der dritten c. 2, 9, Jahwe werde לְכָבוֹד inmitten Jerusalems sein, d. h. sein herrliches, heiliges majestätisches Lichtwesen werde in Jerusalem wohnen und Stadt und Volk selbst mit seiner lichten Herrlichkeit überstrahlen und vor aller Welt verherrlichen[1].

Indes, wie gesagt, das didaktische Hauptgewicht in dieser Vision liegt m. E. nicht auf dem Leuchter, sondern auf den beiden Ölbäumen und den in ihnen abgebildeten beiden Ölsöhnen. An wen wir unter diesen beiden Ölsöhnen zu denken haben, darüber herrscht wohl kein Streit. Es können nur die beiden menschlichen Persönlichkeiten gemeint sein, die an die Spitze von Gottes Volk und Reich gestellt sind, das geistliche und das weltliche Haupt der Gemeinde, der Hohepriester und der König. Sie sind die Ölsöhne, die zur Seite des „Herrn der ganzen Welt“ stehen, wie in dem Visionsbilde die beiden Ölbäume neben dem Leuchter. Und was gemeint ist, wenn sie als בני היצהר bezeichnet werden, darüber kann auch niemand zweifelhaft sein. Wie in den Ölbäumen die in ihrem Ursprung in dem Schöpferwillen Gottes wurzelnde, also gleichsam aus Gott hervorgegangene Kraft des Öls waltet und wirksam ist und sich in den von ihnen hervorgetriebenen Früchten auch nach außen hin mitteilt, so sind auch jene beiden Diener des allwaltenden Gottes Träger des göttlichen Öls und ihr Beruf ist, die Kräfte dieses Öls in und an dem Volke Gottes zur segensreichen Auswirkung zu führen. Beide sollen sie mit dem heiligen Salböl gesalbt werden, und als

---

[1]) Übrigens ließe sich ohne Schwierigkeit annehmen, daß der eine Leuchter in dieser Vision von wesentlichem Einfluß darauf gewesen ist, daß hernach auch in dem neuen Tempel nur ein Leuchter angebracht wurde, während der salomonische Tempel deren zehn hatte. Vielleicht war der Einfluß dieser Vision hierauf ebensogroß als der Umstand, daß nach der Darstellung der Priesterschrift auch im mosaischen Stiftszelt nur ein Leuchter stand. Und ob nicht auch zwischen dieser Darstellung und der Vision Sacharjas eine kausale Verbindung anzunehmen ist, lasse ich dahingestellt. Ohne weiteres es zu behaupten, wage ich nicht. Ob hinter den „sieben Augen“ irgend welche astral-mythologische Vorstellungen stehen, interessiert uns hier nicht.

Gesalbte heißen sie Ölsöhne. Und diese Salbung ist natürlich nur ein symbolischer Hinweis darauf, daß Jahwe seinen Geist über sie ausgießen, sie zu Trägern seines Geistes, der belebenden, erquickenden, erleuchtenden und heiligenden Kräfte seines Geistes machen will, daß sie die Organe sein sollen, durch die er sein Volk in seinem innern und äußern, seinem leiblichen und geistlichen Leben regieren und segnen will[1].

Nun achte man wohl auf den Punkt, bei dem unser geschichtliches Interesse an diesem visionären Bilde vornehmlich rege wird. M. E. herrscht hier sichtlich die Absicht, das hohepriesterliche und das königliche Amt als gleich hoch stehend, hinsichtlich ihrer Aufgabe, Jahwe zu dienen, als gleich berechtigt zu erweisen, und dazu erinnere man sich der Tatsache, daß in der vorexilischen Zeit jedenfalls die davidischen Könige eine solche Gleichstellung des Hohepriestertums mit dem Königtum nicht ohne weiteres, wenigstens nicht nach allen Seiten hin, anerkannt haben würden. Das weist uns in die Richtung, in der die besondere geschichtliche Bedeutung dieser Vision zu suchen ist. Die Frage drängt sich dem denkenden Leser auf, welche Umstände eine so feierliche göttliche Erklärung über das Verhältnis von Königtum und Priestertum untereinander und zu Jahwe, wie es in der Folgezeit bestehen soll, in jenem 11. Monat herbeigeführt haben mögen. Die Annahme liegt sehr nahe, es solle auch damit einer Strömung Einhalt getan werden, die sich immer stärker geltend zu machen anfing und die darauf hinauslief, dem weltlichen Haupte der Gemeinde, dem werdenden neuen davidischen Königtum samt den mit ihm zusammengehörigen weltlichen Würdenträgern überhaupt innerhalb des neuen Volkes eine Hoheitsstellung zu vindicieren und zu sichern, die das geistliche Haupt, den Hohenpriester und die mit ihm zusammengehörige Priesterschaft niederen Ranges, in den Schatten zu drücken, ja, vielleicht sogar in eine bedenkliche Abhängigkeit zu versetzen imstande war. Ich glaube, diese Annahme ist auch nicht ganz unbegründet.

---

1) Von diesen Erwägungen aus ergibt sich auch mit Sicherheit, daß der Satz 4, 12, wenigstens nach dem gewöhnlichen, tatsächlich auch naheliegenden Verständnis, eine ganz verkehrte Vorstellung in das Bild hineinbringt.

Bei meinen Ausführungen zu Haggai 2,10 ff. (in meiner Schrift: Juden und Samaritaner") habe ich die Tatsache in den Vordergrund der geschichtlichen Erwägung zu rücken versucht, daß nach Esra 5, 3 ff. die weltlichen Häupter der Gemeinde, an ihrer Spitze natürlich Serubbabel, die eigentlichen Erbauer des neuen Tempels waren, ferner, daß nach Esra 4, 1 ff. Serubbabel und die Geschlechtshäupter oder Ältesten es waren, an die sich die Abgesandten des עם הארץ um Zulassung zum Tempelbau wandten und von denen sie die abweisende Antwort in Empfang nahmen, endlich daß die nach Esra 4, 3 in der gegenwärtigen Textgestalt vorauszusetzende Mitwirkung des Hohenpriesters Josua bei Erteilung dieser Antwort ungeschichtlich sei, die Nennung seines Namens in diesem Verse vielmehr einer jüngeren Einarbeitung verdankt werde. Nun ist aber wohl zu beachten, daß der Vorgang, von dem Esra 5, 3 ff. uns in durchaus glaubwürdiger Weise berichtet, in jenem 11. Monat aller Wahrscheinlichkeit nach noch der Zukunft angehörte, wenn man auch wohl eine solche Aktion seitens der durch eine den Juden feindselige Denuntiation aufgestachelten persischen Provinzialobrigkeit schon gefürchtet haben dürfte. Von den Priestern ist in diesem Berichte mit keiner Silbe die Rede. Die Ältesten der Juden (שָׂבֵי יְהוּדָיֵא) sind allein die für den Bau verantwortlichen Personen. Daß dabei auch die Priester oder der Hohepriester eine maßgebende Rolle gespielt hätten, davon weiß der Berichterstatter nichts oder sagt es wenigstens nicht ausdrücklich. Und daß sein Bericht den geschichtlichen Tatsachen entsprechen dürfte, dafür spricht meines Erachtens ein Doppeltes, einerseits der Umstand, daß in Esra 4, 3 (um von der weiteren Umgebung zu schweigen) der Hohepriester Josua deutlich erkennbar zwischen Serubbabel und die Ältesten eingeschoben ist, um ihn als bei dem Tempelbau in maßgebender Weise mit wirksam erscheinen zu lassen, andrerseits aber auch gerade der Umstand, daß sichtlich in unserer Vision dem Priestertum die ihm gebührende Stellung gesichert werden soll.

Damit rückt aber auch noch etwas anderes in ein geschichtlich recht bedeutsames neues Licht. Ich machte schon aufmerksam darauf, wie auffällig man es finden könne, daß Haggai (2, 10 ff.) sich mit seinen Fragen an die Priester im allgemeinen, nicht aber in erster Linie an den Hohenpriester

Josua gewendet habe. Daß dieser Prophet in den Priestern die Träger und berufenen Vertreter der Thora in religiösen Angelegenheiten erblickte, darf man als selbstverständlich ansehen und daß er durch die Provokation einer Entscheidung der ihnen vorgelegten Fragen sie bestimmend mittätig machen wollte zur Erreichung des von ihm erstrebten Zieles, liegt auch auf der Hand. Aber nicht gleich sicher würde der Schluß sein, er sei der Meinung gewesen, die Priesterschaft stehe ohne weiteres in gleicher Höhe neben der weltlichen Obrigkeit, besonders neben dem Serubbabel. Ja, es liegt ein früher auch schon in anderer Richtung beleuchteter Umstand vor, aus dem man entnehmen kann, daß auch für Haggai der Träger des davidischen Erbes, Serubbabel, gewissermaßen auf einer höheren Warte stand als die Priesterschaft und der erste in ihr, Josua. Ich meine die Tatsache, daß er an jenem selben Tage, wo er die Priester zu der bedeutsamen und folgenschweren Entscheidung veranlaßte, menschlich geredet, das Bedürfnis hatte, dem Serubbabel durch einen besonderen Gottesspruch Mut zu machen gegenüber den etwa kommenden bedrohlichen Folgen der Abweisung des Gesuches des עם הארץ. Man könnte in dieser Auffassung wesentlich bestärkt werden, wenn die früher schon angedeutete Vermutung begründet sein sollte, die breitspurige Nennung des Hohenpriesters Josua neben Serubbabel und dem Überrest des Volkes in der ersten Hälfte des Haggaibuches gehe nicht auf den Propheten Haggai selbst zurück, sondern auf die Hand eines jüngeren Geschichtschreibers. Und in dieser Vermutung — ich unterlasse es nicht, dies nachdrücklich hier zu betonen — wird man wiederum durch die andere, oben erwähnte Tatsache bestärkt, daß sich auch in Esra 4, 3 die Hand eines Mannes tätig zeigt, der sichtlich ein Interesse daran hatte, dem Josua auch in den Angelegenheiten des Tempelbaues, wenn nötig selbst auf Kosten der geschichtlichen Wirklichkeit, seinen Anteil zu sichern, wobei immerhin beachtenswert bleibt, daß ihm in jener Esrastelle wie in den Versen des Haggaibuches die zweite Stelle zugewiesen wird, also dem weltlichen Haupte der Gemeinde aus davidischem Geschlechte doch noch ein gewisses Maß von Vorrang zuerkannt wird. Man könnte also demnach geneigt sein zu sagen, Haggai habe trotz aller Achtung der besonderen beruflichen Bedeutung der Priesterschaft doch derjenigen

Strömung in der neuen Gemeinde nahe gestanden, die man mit Rücksicht auf ihre Haupttendenz als die davidisch-dynastische oder die messianische zu nennen berechtigt wäre. Und vielleicht ließe sich diese Strömung in ihrer geschichtlichen Begründung und Entwicklung auch noch weiter rückwärts verfolgen und zwar auch in der Vergangenheit schon als eine solche, der eine andere, in höherem Maße im Dienste des Priestertums stehende Strömung parallel lief. Auf das, was uns in dieser Hinsicht Sach. 6,10ff. zu lehren vermag, verweise ich jetzt nur.

Es ist überhaupt nicht meine Absicht, die damit angeschnittene Untersuchung jetzt vorzunehmen und vollständig durchzuführen — ich behalte mir aber ausdrücklich vor, später dieser Frage näher zu treten —; indes, auf eine andere recht bedeutsame Tatsache aufmerksam zu machen, scheint mir an dieser Stelle wichtiger zu sein. Ich meine die Tatsache, daß in der deuterojesajanischen Prophetie (ich rechne dazu zunächst nur Jes. 40—55, ob etwas und was von den späteren Kapiteln noch dazu gehört, lasse ich hier dahingestellt; was ich jetzt sage, bezieht sich nur auf jene Kapitel; übrigens würde c. 60, im Ganzen auch c. 61, zu keinem anderen Urteil führen) vom Priestertum eigentlich nirgends deutlich geredet wird. Natürlich wird man 52,11b bei den dort angeredeten „Trägern der Geräte Jahwes" an priesterliche Persönlichkeiten denken, aber daß ihnen oder ihrem Haupte innerhalb des neuen Volkes in der Heimat eine Stellung gebühre, wie sie in unserer Vision dem Josua zuerkannt wird, davon ist nichts gesagt. Die Stelle 43,28a (שרי קדש) kommt nicht weiter in Betracht, weil hier der Text sicher verstümmelt ist. Hingegen tritt um so nachdrücklicher in den Vordergrund dieser Prophetie der messianische Gedanke, wenn anders in dem עבד יהוה in den bekannten Stellen der König der Vollendungszeit gemeint ist, und daß in ihm der messianische König gemeint ist, davon bin ich freilich trotz aller Einwendungen überzeugt und fühle mich je länger je mehr in dieser Überzeugung bestärkt. Und ich meine, auch der Prophet Haggai habe diese Überzeugung geteilt (vgl. den Anhang zu meiner Schrift: Die Genealogie Jojachins), was um so sicherer erscheint, aber auch um so bedeutsamer für die uns jetzt beschäftigende Frage ist, als man auch sonst deutlich genug erkennen kann, daß er mit

seiner religiösen Gedankenwelt, zumal in eschatologischer Beziehung, mindestens in der Hauptsache, wenn nicht vollkommen in der deuterojesajanischen Prophetie wurzelt. Vielleicht dürfte man also nach alledem sagen, die didaktische Spitze der fünften Vision Sacharjas richte sich gegen die in der deuterojesajanischen Prophetie in so eklatanter Weise hervortretende, dann aber auch allem Anschein nach noch von Haggai gestützte, sich auch in der gebietenden Stellung Serubbabels und seiner weltlichen obrigkeitlichen Genossen beim Tempelbau und gegenüber dem עם הארץ wirksam erweisende messianische Strömung innerhalb der Gemeinde, deren praktische Wirkung für das Priestertum jedenfalls eine Zurückdrängung bedeutete, eine Erneuerung jener Unterordnung unter den Willen des weltlichen Oberhauptes des Volkes, wie sie in den vorexilischen Zeiten geschichtlich gewordene Tatsache war.

Gegenüber dieser Strömung bestand nun aber jene andere (kurz gesagt) priesterliche, die in dem bedeutungsvollen Gesicht des Sacharja ihr siegverheißendes göttliches Placet erhielt, auch nicht erst, seitdem Serubbabel und Josua nebeneinander getreten waren. Auch sie hatte damals schon ihre Geschichte gehabt. Schon zu der vierten Vision (c. 3) gelangte ich bei meinen Mutmaßungen und Erwägungen zu dem Schluß, der Inhalt derselben bedeute aller Wahrscheinlichkeit nach den Sieg ezechielischer Bestimmungen. Ich glaube, das Gleiche darf man auch jetzt wieder sagen. Auch darin, daß in so feierlicher Weise in der Vision Jahwe sich zu der Gleichstellung des priesterlichen Amtes mit dem königlichen Amte bekennt, scheint mir ein ezechielischer Gedanke zum Ausdruck zu gelangen.

Zwar redet ja auch Ezechiel in nachdrücklichster Weise von dem Könige der Vollendungszeit, dem „Knechte Jahwes“ David, dem einen Hirten, dem Jahwe sein aus der Zerstreuung gesammeltes und wieder zu einer staatlichen Einheit verbundenes Volk zur Regierung übergeben will (vgl. Ez. 34,23ff.; 37,15ff.). Aber in dem prophetischen Gemälde, das Ezechiel in c. 40ff. von dem neuen, geheiligten Gottesvolke in dem heiligen Lande vor unseren Augen entwickelt, tritt ebenso leuchtend in den Vordergrund die Priesterschaft, die Trägerin und Hüterin des göttlichen Heiligkeitscharakters in der Gemeinde der Vollendungszeit. Von einem Haupte der Priesterschaft, einem

Hohenpriester, ist allerdings nicht ausdrücklich die Rede; das schließt aber nicht aus, daß auch nach Ezechiels Meinung nicht bloß eine Stufenordnung zwischen den ṣadoqitischen Altarpriestern und den levitischen Tempeldienern bestehen solle, sondern auch, wie in der vorexilischen Zeit, innerhalb der Tempelpriesterschaft selbst. Freilich weiß auch dies Zukunftsgemälde von Fürsten und Königen des Volks der Zukunft. Auch wird von einer Beziehung des Fürsten zum Tempel geredet, aber dieselbe ist wesentlich anderer Art als in den vorexilischen Zeiten. Seine Aufgabe ist die, die תרומה des ganzen Volks für den Tempel zu vermitteln und an den Festen, Neumonden und Sabbaten für die Opfer zu sorgen (45, 16 f.). Und daß er sich nicht etwa wie einst David und Salomo priesterliche Funktionen zu verrichten einfallen lassen dürfe, ergibt sich indirekt aus dem, was c. 46 über seine Teilnahme am Kultus an den Sabbaten gesagt wird, wenngleich ihm dort ein geringer Vorzug vor dem Volke hinsichtlich des Standortes während des von den Priestern zu verrichtenden Kultusaktes eingeräumt wird. Davon aber, daß er irgend etwas über den Tempel, die Priesterschaft oder gar den heiligen Dienst zu gebieten habe, ist nicht mehr die Rede. Man darf sagen, im Sinne dieses prophetischen Zukunftsgemäldes ist die von Jahwe erwählte ṣadoqitische Priesterschaft innerhalb des Tempels und in Hinsicht auf alles, was darauf Bezug hat, vollkommen unabhängig von dem Fürsten. Sie ist in ihrem Gebiete ebenso souverän wie der Fürst in dem seinigen. Bezeichnend ist vielleicht in dieser Hinsicht auch die Tatsache, daß Ezechiel hier meist von נשיא redet, also das Wort מלך meidet[1]. Man könnte versucht sein, darin die Absicht ausgeprägt zu finden, dem zukünftigen Könige zum Bewußtsein zu bringen, er sei im Grunde nichts anderes als die anderen Häupter oder Fürsten des Volks (man denke an die Verwendung des Wortes נשיא für die Geschlechtshäupter oder -fürsten in der priesterlichen Quellenschrift), er sei höchstens kraft göttlichen Willens primus inter pares. Doch daß man nicht allzuviel aus diesem Ausdrucke schließen darf, beweist deutlich 43, 7 ff., denn hier wird in v. 9 doch wohl auch an מלכים der Zukunft gedacht. Freilich

1) Übrigens ist m. E. sehr fraglich, ob Ezechiel auch in den früheren Kapiteln den Messias מלך genannt hat. 𝔊 scheint überall נשיא vorauszusetzen.

die Stelle ist auch in anderer, uns hier besonders interessierender Hinsicht beachtenswert. Denn die in ihr ausgesprochene göttliche Bestimmung entfernt den König aus der einstigen räumlich so nahen Beziehung zu der irdischen Wohnstätte Jahwes. Bis zu einem gewissen Grade darf man vielleicht sagen, das Königtum erfahre hier um der Vergangenheit willen eine ähnliche Verdrängung aus der ihm früher eigenen bevorzugten Stellung zu Jahwe und seiner Wohnung wie die Leviten in 44,10 ff. Als untadelig in Vergangenheit wie Gegenwart erscheinen innerhalb dieses Gemäldes tatsächlich nur die Söhne Ṣadoqs.

Ich glaube mich mit diesen Andeutungen begnügen zu dürfen. Sie scheinen mir ausreichend zu dem Beweise, daß es nicht unberechtigt ist, wenn ich in der ezechielischen Prophetie eine wichtige Etappe auf dem Wege zu Sach. 4 hin erkennen zu dürfen meine, ein deutliches Zeugnis jener den messianischen Königsgedanken an sich durchaus nicht ausschließenden, aber dem Priestertum eine höhere Stellung sichern wollenden Strömung, die in der Vision des Sacharja gewissermaßen zum Siege gelangte. Vielleicht ließe sich noch ein weiter rückwärts liegender Moment in der geschichtlichen Entwicklung bestimmen, von dem aus die innerhalb der exilischen Zeit sich besonders scharf gegen einander ausgestaltenden Strömungen ihren letzten (die Wurzeln dieser Entwicklung lagen in viel älteren Zeiten und Verhältnissen) Anfang genommen haben mögen. Auch darauf weiter einzugehen, ist jetzt nicht meine Absicht. Ich will nur die Frage aufwerfen, ob nicht die 2 Reg. 22 berichtete Tatsache, daß der König Josia das deuteronomische Gesetz über das Recht der an den außerjerusalemischen Kultorten tätigen Priester am Tempel priesterlichen Dienst zu tun, wenn sie wollten, nicht durchführte, richtiger wohl, nicht durchführen konnte, eben weil sich ihm wahrscheinlich die alte Tempelpriesterschaft widersetzte, den Ausgangspunkt bildete für die sodann gerade in dem priesterlichen Propheten des Exils und in dem gleichfalls priesterlichen Propheten der ersten nachexilischen Zeit starke Träger gewinnende priesterliche Strömung? Es ist immerhin auffällig und beachtenswert, daß der gleichfalls priesterlichem Geblüt entsprossene Prophet Jeremia noch nichts von jenen beiden mehr oder weniger gegensätzlichen Strömungen verrät. Aber daß man in jüngerer Zeit auf palästinensischem Boden das Bedürfnis empfunden hat, auch in

seine literarische Hinterlassenschaft ganz im Einklang mit dem Inhalt von Sach. 4 den Gedanken einzufügen, daß das levitische Priestertum mit dem davidischen Königtum auf gleicher Stufe stehe, dafür legt ein sehr beredtes und bedeutsames Zeugnis der in der alexandrinischen Bibel noch fehlende Abschnitt Jer. 33, 14 ff. (vgl. dagegen c. 23, 5 ff.) ab, wo zwar auch von dem Davididen der Zukunft stets in erster Linie geredet wird, aber doch unmittelbar daneben dem levitischen Priestertum die gleiche göttliche Verheißung ewiger Dauer zugesprochen wird. Und wenn ich davon gesprochen habe, durch die Vision des Sacharja sei die priesterliche Strömung zum Siege gelangt, so scheint mir das literarisch bestätigt zu werden durch die pentateuchische priesterliche Schrift. Auch in ihr behalten zwar die weltlichen Häupter der Gemeinde ihre besondere Bedeutung, aber von einem Könige ist innerhalb der von ihr vertretenen hierarchischen Verfassung des Jahwevolkes nicht die Rede. Da überstrahlt mindestens die Majestät des Hohenpriesters die der weltlichen Häupter in so hohem Maße, daß von einer königlichen Souveränität eines einzelnen unter ihnen in Wahrheit nichts mehr zu merken ist. Die priesterliche Schrift geht also in diesem Punkte über Sacharja weit hinaus. Daß das aus der geschichtlichen Weiterentwicklung verstanden werden muß und verständlich ist, ist bekannt und kann hier nicht weiter verfolgt werden.

Von all' diesen Erwägungen aus scheint mir nun wirklich unsere Vision in eine bedeutsame geschichtliche Beleuchtung gerückt zu sein. Und ich meine, wenn man alles Gesagte in Betracht ziehe, so könne es kaum noch zweifelhaft sein, daß sich in der Zeit bis gegen Ende des 11. Monats jenes Jahres, vielleicht unter der Nachwirkung der Prophetie des Haggai und insbesondere der anscheinend von ihm neu belebten deuterojesajanischen oder gar der jesajanischen Prophetie überhaupt, die in Serubbabel ihr Haupt besitzende messianische Richtung in der Gemeinde derart geltend gemacht haben müsse, daß eine göttliche Erklärung zugunsten des Priestertums, vornehmlich des Hohenpriesters, einem wirklichen Bedürfnisse entsprach. Nur die Gleichstellung beider Häupter der Gemeinde mit scharfer Abgrenzung ihrer Berufssphären konnte eine friedliche Entwickelung der neuen Gemeinde gewährleisten. Und diese Gleichstellung wird eben in dieser Vision vollzogen, für die Zukunft

also als Gottes unabänderlicher Wille ausgesprochen. Zur Bestätigung dieser Auffassung weise ich schon hier auf 6, 13 hin. Bei der Fortführung dieser Arbeit in einem zweiten Teil wird darüber Näheres zu sagen sein.

Nun scheint mir von der so, wie geschehen, geschichtlich motivierten Vision von den Ölsöhnen auch neues Licht auf die vorhergehende Vision zu fallen und die Auffassung, die ich zu dieser dargeboten habe, wenigstens zum Teil neue Bestätigung zu empfangen. Denn bedenkt man, daß sich schon aus anderen Gründen eine Bewegung gegen Josua und das ṣadoqitische Priesterprivilegium überhaupt kehrte und eine autoritative Äußerung für sie nötig machte, wie wir eine solche in der vierten Vision finden, wie viel bedenklicher mußte ihre Lage werden, wenn sich zu jener Anfeindung auch noch die messianische Strömung gesellte, oder vielleicht sage ich zutreffender, wenn die Feinde Josuas und seiner Priesterschaft auch diese messianische Strömung ihren Zwecken dienstbar zu machen suchten? Daß dies geschah, ist durchaus vorstellbar. Wenn wir uns an den Bericht in 2. Reg. 22 erinnern und wenn wir mit der Vermutung im Rechte sind, der König Josia habe die den früher an den abgeschafften Ortsaltären tätig gewesenen levitischen Priestern günstige Bestimmung in der deuteronomischen Gesetzgebung nur deshalb nicht durchzuführen vermocht, weil die Tempelpriesterschaft Widerstand leistete, und wenn wir dann hinzunehmen, daß die aus dem Exil heimgekehrte Priesterschaft auf Grund der ezechielischen Prophetie das ausschließliche Priesterrecht an dem zu errichtenden neuen Heiligtum für sich in Anspruch nahm, was konnte da den zur Degradation verurteilten levitischen Priestern näher liegen, als die messianische Strömung zu verstärken, als nach Möglichkeit darauf hinzuwirken, daß die königliche Autorität wie in alten Zeiten auch wieder über der Priesterschaft aufgerichtet werde? So mochten sie erwarten, es werde hernach der neue König dem Gesetze Deut. 18, 1 ff. die gebührende Geltung verschaffen, das sie als mosaischen Ursprungs über das Wort eines um seiner priesterlichen Herkunft willen an der Sache wesentlich interessierten Propheten wie des Ezechiel stellen mochten. — Gewiß handelt es sich auch bei diesen Sätzen nur um Mutmaßungen, aber ich meine, auch sie seien weiterer Erwägung wert.

Es ist noch eine Bemerkung nötig, ehe ich den Abschnitt abschließe. Ich habe mich bei der Erörterung zu dem fünften Gesicht um die bisherigen Auffassungen des Leuchters und der Ölbäume nicht gekümmert. In der Deutung der beiden Bäume auf Josua und Serubbabel oder auf die in ihnen verkörperten Ämter herrscht im allgemeinen Übereinstimmung. Dagegen wird der Leuchter bis heute noch trotz der bestimmten Aussage in v. 10 falsch gedeutet. Für eine Verirrung halte ich die Deutung des Leuchters von „der von Gottes Geist erfüllten und ihm zu Ehren ihr Licht auf Erden leuchten lassenden Gemeinde“ (vgl. von Orelli, ebenso Keil). Auf eine Widerlegung dieses Irrtums wie auch der nicht minder irrigen Deutung der beiden Ölbäume auf „das jüdische Volk, welches על פני יהוה steht (2. Reg. 17,23),“ an dem König und Hohepriester die beiden „Gott am nächsten stehenden Reiser“ sein sollen, die sich bei Hitzig findet, darf ich hier wohl verzichten. Nur möchte ich nicht unbemerkt lassen, daß im wesentlichen diese Irrtümer damit zusammenhängen, daß man den überlieferten Text im ganzen festhält und nicht ausscheidet, was zu dem ursprünglichen Text des Visionsberichtes nicht gehört haben kann. — Auch auf die Meinung Gunkel's (Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit S. 124 ff.), dem Visionsbilde lägen babylonische mythologische Vorstellungen zugrunde, worin ihm Nowack zustimmt, Marti indes nur in ganz geringem Umfange, gehe ich nicht weiter ein, da es mir darum zu tun ist zu erkennen und festzustellen, was das visionäre Bild in jener Stunde, als es Sacharja empfing, der jüdischen Gemeinde sagen sollte, nicht aber darum, die Stoffe oder Formen, in die sich die göttlichen Gedanken kleideten, auf ihre Herkunft zu untersuchen. Ob babylonische Vorstellungsformen und mythologische Stoffe in dem Bilde Verwertung gefunden haben, ist für die Erreichung des Zweckes, der mir vor Augen steht, gänzlich gleichgültig.

6. Das sechste Visionsbild von der Heiligung des Volkes durch Entfernung der Sünde aus dem Lande. (5,1–11.)

a) Kritische Untersuchung und Feststellung des Textes des Visionsberichtes.

Die sechste in dreifachem Bilde sich entwickelnde Vision hat, soweit erkennbar ist, keinerlei umfangreiche Zusätze

erfahren, wohl aber im Laufe der Zeit Verluste erlitten. Daß es sich hier nicht um drei Visionen im eigentlichen Sinne handelt, kann schwerlich in Abrede gestellt werden. Ein Gedanke beherrscht das ganze Kapitel, der Gedanke, Jahwe schaffe die Sünde aus seinem Lande hinaus. In seinem Lande und Volke soll hinfort Gerechtigkeit und Recht herrschen, alle Ungerechtigkeit und alle Nichtachtung seines Willens wird aus ihm verbannt werden; es soll ein heiliges Land, ein heiliges Volk sein. Das ist eine göttliche Kundgebung, in der Gedanken ihren auch für die Judengemeinde im Februar 519 bedeutsamen und nachdrücklichen Widerhall finden, die gerade von der exilischen Prophetie ausgesprochen worden waren. Die verschiedenen Bilder, die vor dem Auge des Propheten erscheinen, bilden zusammen ein Ganzes, sie spiegeln in ihrer Aufeinanderfolge den Fortschritt wieder, in dem Jahwes Reinigungswirksamkeit erfolgen wird.

Einen deutlichen Hinweis auf den Inhalt dieses Abschnittes finden wir schon in $3,9^{b}$, innerhalb jener Sätze, die zwar einen Anhang auch zu der vorhergehenden vierten Vision bilden, fast mehr aber noch eine Überleitung zu den folgenden Visionen bieten. Es ist immerhin beachtenswert, daß jene Sätze gerade dahin gestellt sind, wo sie jetzt stehen, und daß es bei der Redaktion des Buches (von wem sie auch ausgegangen sein mag) nicht angemessen erschien, einen Ausspruch wie den in $3,9^{b}$ in engere Verbindung mit c. 5 zu bringen. Das ist, wie ich meine, bedeutsam für die richtige litterarische Beurteilung der Sätze selbst, vielleicht aber gewährt die gegenwärtige Stellung derselben innerhalb der aufeinanderfolgenden Vision auch noch Winke, um zu erkennen, wie wenigstens derjenige, der für diese Stellung verantwortlich ist, 3, 9 verstanden hat. Das darzutun, behalte ich mir für die spätere Fortsetzung dieser Arbeit vor.

Der überlieferte Text ist sicher nicht überall mehr unverletzt erhalten. V. 5 und 6 können so, wie sie lauten, nicht ursprünglich sein. Doch ehe ich hierauf eingehe, möchte ich bemerken, daß ursprünglich in v. 2 hinter ויאמר das Subjekt wohl ausdrücklich erwähnt war. Das könnte natürlich nur המלאך הדבר בי (vgl. v. 5. 10) gewesen sein. Nach der Art der Darstellung bei den anderen Visionen ist auch auffällig, daß v. 3 ohne weiteres die Erklärung der Erscheinung der

Buchrolle folgt. Vergleicht man 4,2–5, so könnte man bei dem sonst ziemlich genauen formellen Parallelismus zur Überleitung von 5, 2 zu v. 3 etwas Ähnliches erwarten, wie 4, 4. Es brauchte sich natürlich nicht alles hier zu wiederholen, was wir dort lesen. Aber es könnte wohl verloren gegangen sein ein Satz wie: וָאַעַן וָאֹמַר אֶל־הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי (לֵאמֹר ?) מַה הִיא אֲדֹנִי, und dann könnte v. 3 die Antwort sofort einsetzen, so wie es jetzt geschieht. Es könnte sich um irrtümliches Übersehen von Kolumnenzeilen oder Teilen von solchen durch einen Abschreiber handeln. Allerdings ist es nicht erlaubt, ohne weiteres die Worte in den überlieferten Text einzufügen, da dieser von den alten Versionen überall bezeugt wird. Freilich könnte der Verlust ja auch schon sehr früh eingetreten sein; das Zeugnis der Versionen brauchte also an sich nicht viel zu beweisen. — In v. $3^{b\beta}$ ist nach הנשבע wie in v. 4 בִּשְׁמִי לַשֶּׁקֶר zu lesen. —

In v. 5^{a} halte ich das (allerdings allerseits gut bezeugte) ויצא für genau so fragwürdig wie יצא als Prädikat zu dem angelus interpres $2,7^{a}$. Daß der „Engel“ verschwunden sei, davon steht vorher gar nichts. Das dürfte auch der Vorstellung des Propheten selbst fernliegen, umsomehr, als der „Engel“ unmittelbar vorher zu ihm redete, denn daran ist doch wohl kein Zweifel, daß in v. 3 f. der „Engel“ der Redende ist. M. E. hat dort ursprünglich vielmehr וַיָּשָׁב gestanden. Daraus könnte ויצא durch einen Schreibfehler entstanden sein, auf dessen Entstehung das hernach ja wiederholt vorkommende Partic. von יצא eingewirkt haben dürfte. Im übrigen ließe sich auch paläographisch ohne besondere Schwierigkeit eine Verlesung von וישב in ויצא begreifen, natürlich um so leichter, wenn wir den suggestiven Einfluß der nachher wiederholt folgenden Wurzel יצא hinzunehmen. וישב ist ja auch nicht vereinzelt in diesen Visionsberichten; es bedarf nur des Rückweises auf 4, 1; 5, 1. Jedenfalls verliert der Text eine inhaltliche Schwierigkeit, wenn wir so lesen, und sachlich paßt der Begriff „wieder“ hier nach v. 1 ff. auch ganz vortrefflich.

In v. 5^{b} liest 𝔊 hinter רְאֵה nur τὸ ἐκπορευόμενον τοῦτο, freilich nicht in allen Handschriften; in manchen wird wie auch in der syrohexaplarischen Version τί τὸ ἐκπ. τ. vorausgesetzt d. h. die masoretische Lesart. Gewiß läßt sich der Text

so, wie er lautet, zurechtlegen und verstehen. Aber v. 6 macht in seiner gegenwärtigen Gestalt Schwierigkeiten. Auch abgesehen davon scheint die Analogie der Darstellung der Vorgänge in v. 1f. wie in v. 9ff. und den anderen Visionsberichten die Annahme zu empfehlen, daß hinter der Aufforderung רְאֵה der Bericht in etwas anderer Form fortfuhr, daß wenigstens gesagt wurde, der Prophet habe der Aufforderung, die Augen zu erheben und zu sehen, Folge geleistet. Es liegt recht nahe, den Text nach v. 9 zu vervollständigen und nach וּרְאֵה fortzufahren: וָאֶשָּׂא עֵינַי וָאֵרֶא וְהִנֵּה אֵיפָה יוֹצֵאת und dazu würden dann eine in der Form v. 10 parallel laufende treffliche Fortsetzung liefern die Worte aus v. 6: וָאֹמַר מַה הִיא הָאֵיפָה הַיּוֹצֵאת. Vielleicht stand zuletzt auch noch das pron. dem. הַזּאת. Die Antwort gab dann v. 6^b (analog v. 11) in der Form: וַיֹּאמֶר אֵלַי זֹאת עֲוֹנָם וגו׳. Schon die Fortsetzung des Berichts über die neuen Erscheinungen, die sich vor dem Auge des Sehers zeigen, v. 7^a und 7^b, die beide mit הִנֵּה eingeleitet werden — auch vor אִשָּׁה in v. 7^b ist statt וְזֹאת mit 𝔊 (Wellh., Now., Marti): וְהִנֵּה zu schreiben oder es ist vielleicht noch besser (nach dem Syrer) זאת zu streichen und einfach mit וְאִשָּׁה (vgl. Nowack) fortzufahren, das והנה an der Spitze des Satzes würde auch genügen —, spricht dafür, daß auch die erste Erscheinung, die des 'Ephâ, mit הנה eingeleitet wurde. Die gegenwärtige Textgestalt der Verse 5. 6 muß durch eine ganz ungewöhnliche Verwirrung entstanden sein. Lesen wir sie in der vorgeschlagenen Weise, so ist jedenfalls alles klar und auch die formelle Ähnlichkeit oder Gleichheit des Berichts mit den parallelen Stellen wiedergewonnen. Wellhausen (Nowack) begnügt sich mit der Einfügung von האיפה hinter מה in v. 5^b (Marti setzt הא״ statt מה ein) und mit der Streichung der vier Worte in v. 6 ויאמר זאת האיפה היוצאת (ebenso Marti). Selbstverständlich liest auch er עונם und dann in v. 7^b והנה. An sich würde zur klaren Aussprache dessen, was gesagt werden soll, diese Operation am Texte genügen, aber mit Rücksicht eben auf die Parallelen glaube ich doch meinen Vorschlag, den Text zu rekonstruieren, weiterer Erwägung empfehlen zu dürfen.

Daß am Ende statt der auffälligen passiven Form des letzten Verbums vielmehr mit 𝔊 und 𝔖 und manchen neueren

Exegeten (auch von Orelli) die aktive הֵנִּיחָה zu lesen ist, kann schwerlich noch in Zweifel gezogen werden. Was mit והוכן anzufangen ist (seine Beziehung auf בית, worauf es vielfach bezogen wurde, ist, wie Nowack mit Recht betont hat, aus sachlichen Gründen sehr bedenklich), weiß ich nicht. Mir leuchtet am meisten Nowacks Vermutung ein, es sei eine Dublette des folgenden Verbalausdrucks. Allerdings ganz leicht ist es nicht, sich die Entstehung derselben klar zu machen; nur halte ich es paläographisch für möglich, daß infolge eines Schreibfehlers einst והנחוהנחה im Texte stand und dann aus den ersten vier Konsonanten (durch Ablösung des linksseitigen Schaftes des ח — in alter Schrift — und Verlesung des einen Buchstabens in die zwei Buchstaben כנ, während das erste נ als ו gelesen wurde) das jetzt vorliegende והוכן hergestellt wurde, und vielleicht wirkte dabei das am Ende stehende מכנתה suggestiv mit auf die Ausbildung des Wortes. Doch, wie dem auch sein mag, jedenfalls wird der Text glatt und anstandslos, wenn wir das Wort ganz beseitigen und dann das Folgende so lesen, wie oben angegeben ist.

Der so zurechtgestellte Text lautet dann folgendermaßen:

> [1] Da erhob ich wiederum meine Augen und schaute und siehe! da war eine fliegende Buchrolle, [2] und [der Engel, der mit mir redete,] sprach zu mir; „Was siehst du?“ und ich sagte: „Ich sehe eine fliegende Buchrolle, ihre Länge ist zwanzig Ellen und ihre Breite zehn Ellen“. [3] [Da hob ich an und sprach zu dem Engel, der mit mir redete, folgendermaßen: „Was bedeutet sie, mein Herr?“] Er aber sprach zu mir: „Das ist der Fluch, der über das ganze Land ausgeht, denn jeder Dieb wird ihm gemäß von hier ausgefegt und jeder, der [bei meinem Namen falsch] schwört, wird ihm gemäß von hier ausgefegt[1];

---

1) Diese Übersetzung des überlieferten Wortlauts ist — das sei wenigstens anmerkungsweise hier noch erwähnt — nach der sprachlichen Seite nicht ohne Bedenken. Ihr Sinn aber scheint mir dem Zusammenhang zu entsprechen, denn, wenn man auf das Folgende blickt, kann es nicht zweifelhaft sein, daß hier gesagt werden soll, was geschehen wird, daß Jahwe die Sünde aus dem Lande entfernen will. Allerdings macht das Perf. Schwierigkeiten, indes, da auch sonst der Text Schaden gelitten, warum sollte er nicht auch hier fehlerhaft sein? Und hatte einmal an der einen Stelle ein Wort seine Gestalt verändert, so lag es nahe, wegen der genauen Übereinstimmung des Wortlauts in v. $3^{b\alpha}$ und β auch an der zweiten Stelle die gleiche Gestalt hineinzukorrigieren. Könnte man יִנָּקֶה herstellen, — das griechische ἐκδικηθήσεται wäre geeignet, diese Korrektur zu empfehlen —, so wäre formell geholfen. Aber ob auch der Bedeutung

[4] ich lasse ihn ausgehen, ist der Spruch Jahwes der Heerscharen, daß er einkehre in das Haus des Diebes und in das Haus dessen, der bei meinem Namen falsch schwört, und verweile in seinem Hause und vertilge es samt seinen Balken und seinen Steinen!" — [5] Da sprach wiederum der Engel Jahwes zu mir: „Erhebe doch deine Augen und schaue!" [und ich erhob meine Augen und schaute, und siehe! da kam ein Epha hervor!"] [6] Da sagte ich: „Was bedeutet . . . dies da hervorkommende Epha?" Er aber sprach [zu mir]: „Das ist ihre Verschuldung im ganzen Lande!" [7] Und siehe! da hob sich ein Deckel von Blei und

---

nach, das ist eine andere Frage. Für die Deutung von נקה in dem Sinne obiger Übersetzung läßt sich aus dem alten Testamente nur Jes. 3,26 anführen; freilich ist diese Stelle nicht ganz beweiskräftig. Aber auch wenn נקה nur an unserer Stelle so gebraucht sein sollte, würde man den ungewöhnlichen Gebrauch des Begriffs „reinigen", i. S. v. hinwegreinigen, immerhin verstehen können mit Rücksicht auf die Tatsache, daß es sich ja in dem ganzen Visionsbilde nur darum handelt, dem Gedanken Ausdruck zu verleihen, Jahwe werde das Land von aller Unreinheit befreien, also eine Zusage erfüllen, die er in positivster Form besonders durch Ezechiels Mund hatte ankündigen lassen. Nun beachte man auch das hernach kommende Bild von der Art, wie die Unreinheit aus dem Volke und Lande fortgebracht wird. Es geschieht in einem Gefäß, das nach Babylonien gebracht wird und dort gleichsam *ausgeschüttet* werden soll. Diese Vorstellung wird ja leicht durch das dritte Bild nahegelegt, und sie könnte auch in dem נקה schon vorweg vorbereitet sein. Nun ist es recht fraglich, ob Sacharja selbst nicht ohne weiteres mit נקה den Begriff des „Ausleerens" und „Ausgießens" verknüpft hat. Assyrisch wird naḳû vom Ausgießen des Trankopfers gebraucht; von dort ist auch im Syrischen und im jüngeren jüdischen Sprachgebrauch, auch im Christlichpalästinischen nachweisbar die Bedeutung geläufig geworden. Man erinnere sich auch an מְנַקִּית = Opferschale in der priesterlichen Sprache. Woher dieser Terminus? Er mag entlehnt sein, aber er legt doch auch recht nahe, daß man auch in der nachexilischen jüdischen Gemeinde der Verbindung des Begriffs „Ausgießen" mit der Wurzel נקה nicht verständnislos gegenüber stand. Und wenn wir bedenken, daß auch Sacharja babylonischem oder aramäischem Spracheinfluß ausgesetzt gewesen sein kann, so wird es uns auch nicht mehr unmöglich erscheinen, daß er an unserer Stelle bei נקה nicht sowohl an den Begriff „Reinsein" oder „Reinmachen" im forensischen Sinne als vielmehr an den Begriff der Reinigung im kultischen Sinne und damit an die Beseitigung der Sünde gedacht hat. Ja, es liegt garnicht so fern anzunehmen, man habe zu seiner Zeit in der aus *Babylonien* heimgekehrten Judenschaft נקה sogar in dem allgemeinen Sinne „ausgießen", „ausleeren", also allenfalls auch im Sinne von „ausfegen", „hinwegschaffen" wohl verstanden. Aber religiöser Terminus blieb es darum doch, und das bleibt es ja auch hier im letzten Grunde. Vgl. zu alledem außer den an sich genügenden

(siehe!) ein Weib saß in dem Epha. [8] Er aber sprach: „Das ist die Bosheit!“ und er warf sie in das Epha hinein und er warf den Bleideckel auf seine Öffnung. — [9] Da erhob ich meine Augen und schaute, und siehe! da kamen zwei Weiber hervor und Wind war in ihren Flügeln, sie hatten aber Flügel gleich Storchenflügeln. Sie trugen das Epha zwischen Himmel und Erde davon. [10] Da sprach ich zu dem Engel, der mit mir redete: „Wohin bringen sie das Epha?“ Er aber sagte zu mir: „Um ihr[1] zu bauen ein Haus im Lande Šinᶜar . . ., daß sie sie dort hinsetzen auf ihren Platz!“

---

sprachlichen Nachweisen in Ges.-Buhl, Hebr. Wb. s. v. נקה, ganz besonders Zimmern in „Keilinschr. u. d. a. Test.[3] S. 595.“ Im übrigen läßt sich als Analogie sehr gut der Gebrauch von הֶעֱרָה (= „ausgießen“) heranziehen; denn auch dies Wort macht eine Entwicklung der Bedeutung durch, die der von dem Begriff „reinmachen“ bis zum „ausgießen“ und „ausfegen“ oder ähnl. deutlich parallel läuft. Das Nif. נערה heißt direkt: „ausgegossen werden“. Es scheint mir also sprachlich wirklich unbedingt Ausschließendes nicht gegen die Deutung von נקה (oder ינקה) vorzuliegen. — Die von Wellhausen vorgeschlagene Lesung מִזֶּה כַּמָּה, wofür Nowack, dem auch Marti zustimmen möchte, זֶה כַּמָּה = „jetzt wie lange schon“ oder einfach = „schon lange“ setzen will, womit sodann die Deutung von נקה = „straflos sein oder bleiben“ verträglich ist, bringt m. E. einen Sinn in den Zusammenhang, der schwere zeitgeschichtliche Bedenken gegen sich hat. Sollte der Prophet wirklich in jenem Moment der Gemeinde haben verkündigen müssen, jeder Dieb sei schon lange straflos gewesen, ebenso jeder Meineidige? Also waren in der Gemeinde Diebe und Meineidige, und zwar nicht wenige, wie man aus dem Wortlaut schließen kann, und man hatte sie ungestraft in der Gemeinde geduldet. Ob das wirklich in jenem Momente so gesagt werden konnte, in dem Sacharja das Gesicht empfing? Mir scheint doch, als sei es natürlicher, wenn man כל הגנב und כל הנשבע וג״ hypothetisch auffaßt: wer irgend stiehlt oder falsch schwört, wird entfernt werden. Und dann empfiehlt es sich auch, die Lesart מזה כמוה beizubehalten (dazu weiteres im Text oben unter b). Ob 𝔊 in seinem ἐκ τούτου ἕως θανάτου genau das gleiche Wortbild voraussetzt, ist nicht sicher, wenn auch sehr wahrscheinlich; nur hat er aus dem zweiten Worte etwas Verkehrtes herausgelesen. Das griechische ἐκδικηθήσεται könnte auf ein יֻקַּם (? יִנָּקֵם) hinweisen. Indes, man darf auch mit der Möglichkeit rechnen, daß eine über unser Ahnen hinausgehende Verderbnis des Textes vorliegt, wenngleich ich nicht an diese Möglichkeit glaube.

1) Natürlich kann das Suffix auch auf das Epha bezogen werden. Dann muß es heißen: „ihm“ und hernach: „Daß sie es . . . . seinen . . . .“ (d. h. an den für es bestimmten Platz). Aber das Epha ist nur Transportmittel, und das, worauf es ankommt, ist die in ihm sitzende „Bosheit“, die dahin gebracht werden soll, wohin sie gehört. Es ist darum gerechtfertigt, das Suffix usw. auf die „Bosheit“ zu beziehen, obwohl syntaktisch die auf das Epha am nächsten liegt.

b) Die Bedeutung des visionären Vorgangs für den Glauben der jüdischen Gemeinde.

Suchen wir uns die Stellung des sechsten Visionsbildes im inhaltlichen Aufbau der Visionen verständlich zu machen, so kann es nicht ausbleiben, daß wir uns auch hier wieder sehr lebhaft an ezechielische Gedankengänge erinnert fühlen. Gerade bei Ezechiel (selbstverständlich nicht bei ihm allein) findet sich der Gedanke besonders deutlich ausgesprochen, daß Jahwe, wenn die Zeit der Vollendung gekommen sei, selbst sein Volk und Land von aller Sündenunreinheit, von aller religiösen und sittlichen „Widerspenstigkeit“ befreien und ihnen den Charakter der Heiligkeit nicht bloß von außen her aufprägen, sondern wesenhaft zu eigen machen wolle, sodaß ein Wandel nach seinem Willen und reicher Gottessegen selbstverständliche Folge sein werden (vgl. Ez. 36). Nun ist wohl zu beachten, daß nach der Gedankenfolge Ezechiels dieses schöpferische, heiligende Eingreifen Jahwes erst dann zu erwarten ist, wenn das Volk aus der Heidenwelt wieder eingesammelt und in das alte gelobte Land wieder eingepflanzt ist. Man lese Ez. 36,24ff. Erst diese göttliche innere Neuschaffung gewährt die Gewißheit dem Volke, für immer nicht bloß Jahwes wahres Volk zu sein, sondern auch in seinem Lande ungestört wohnen zu bleiben. Besonders wichtig ist auch der Zusammenhang der Gedanken in Ez. 37. Hier tritt deutlich hervor auch das besondere Verhältnis des messianischen Königtums zu der Wiedereinpflanzung des wie einst wieder geeinten Volkes und zur Bewahrung des neuen Volks in dem ihm von seinem Gott geschenkten Heiligkeitszustande. Man beachte besonders den inhaltlichen Fortschritt in v. 21ff., und als weitere Erläuterung dazu kann c. 34 dienen. Hier läßt sich nicht verkennen, daß zwar die Schaffung des wahrhaft heiligen Gottesvolkes Jahwes Werk ist und nur von ihm ausgehen kann, daß aber des alsdann über das Volk wieder eingesetzten Davidkönigtums Aufgabe und vornehmste Pflicht sein wird, das Volk recht zu weiden, daß nicht wieder die Starken die Schwachen vergewaltigen, daß nicht wieder Sünde in es eindringe und Jahwe nötige, noch einmal seine Wohnstätte in seiner Mitte aufzugeben (37,26f.). Diese Vorstellung von der Aufgabe des fürstlichen Hauptes des Volks in der Gemeinde der Vollendungszeit findet Ausdruck auch in dem großen Zukunftsbilde, vgl. 45,9–12;

46, 16–18. Es entspricht nun m. E. ganz diesem ezechielischen Vorstellungsbilde von dem Volke der messianischen Zeit und seiner Heiligung durch Jahwes schöpferisches Walten über ihm und an ihm, wenn im sofortigen Anschluß an den Hinweis auf den mit Jahwes Öl gesalbten weltlichen Träger des göttlichen Regiments in der fünften Vision Sacharja in dem sechsten Bilde eine göttliche Bestätigung jener Verheißung schaut, Jahwe werde Land und Volk von der „Bosheit“ reinigen, er werde die, die sich gegen seinen Willen in ihrer Lebensführung verfehlen, aus seinem Lande austilgen, damit es rein bleibe und es ihm andauernd möglich sei, inmitten seines Volks zu wohnen und sich an ihm zu verherrlichen, wie er in dem dritten Bilde verheißen hatte.

Nun wird uns, wie mir scheint, auch noch besonders verständlich, warum das vierte und fünfte Gesicht gerade zwischen dem dritten und sechsten stehen. Der Priester und der König, die beiden Ölsöhne, sind die Organe, deren sich der unsichtbare, inmitten seines Volks auf dem Zion wohnende heilige Gott bedient, um sein Volk zu regieren und es in der wesenhaften Gottgemäßheit zu erhalten, die er ihm schenken will. Und mir scheint, auch ganz abgesehen von den Gedankengängen Ezechiels, ein tiefer Sinn darin zu liegen, daß in diesen Visionen zunächst darauf hingewiesen wird, daß Jahwe sich diese beiden Organe erwählt und ausgerüstet habe, und daß erst alsdann das ausgesprochen wird, was wir in dem sechsten Bilde erfahren. Die Buchrolle mit der darauf verzeichneten göttlichen אלה (zum Begriff und seinem inhaltlichen Verhältnis zum Gottesbund vgl. besonders Deut. 29, 9 ff.) weist auf das Gesetz als den normativen Ausdruck des Gesamtwillens Jahwes nach seiner religiösen wie seiner ethischen Seite hin, von dem in der Vollendungszeit die Herzen ganz erfüllt sein sollen (man erinnere sich an Jer. 31, 31 ff.). Die Wahl der Beispiele von Sündern, die von den verhängnisvollen Wirkungen der göttlichen אלה (man erinnere sich dabei auch an jene Schlußparänesen zu den Gesetzeskörpern in Lev. 26 und Deut. 28) getroffen werden, ist, wie mir scheint, nicht ohne ganz bestimmte Absicht erfolgt. Diebstahl gehört zu dem sittlichen Teile der göttlichen Gesetzgebung[1], Falscheid aber ist ein religiöses Ver-

1) Alle Vergehungen gegen die sittlich-sozialen Ordnungen Gottes fallen im alten Testament auch tatsächlich mehr oder weniger deutlich

brechen, wie denn der Schwur nach alttestamentlicher Anschauung vor allem ein Akt des Bekenntnisses zu dem Gotte ist, bei dem man schwört. M. E. soll also in dem ersten visionären Bilde dieser großen sechsten Erscheinung in den beiden namentlich erwähnten Möglichkeiten sündlicher Verirrung in Wahrheit gesagt werden, alle ethische und religiöse Versündigung, falls sie wieder hervortreten werde, solle und werde dem göttlichen Willen d. h. seinem Gesetze entsprechend sofort vernichtet werden. Jahwe duldet solche nicht mehr in seinem Lande und Volke, und, nach dem Zusammenhang rückwärts und besonders im Hinblick auf Ezechiels Prophetie dürfen wir hinzufügen, die beiden Ölsöhne, das geistliche und das weltliche Haupt, die Jahwe über sein Haus und über sein Volk gesetzt hat, sie sind berufen, den Heiligkeitscharakter des Volkes zu wahren, insonderheit aber ist der Fürst aus Davids Geschlecht berufen, Jahwes Volk so zu weiden, daß sein Leben und Wandel Jahwes Willen gemäß ist, und er ist auch als das Werkzeug anzusehen, dessen sich Jahwe bedient, um das Unrecht, wenn es sein Haupt wieder erheben sollte, zu nichte zu machen.

Ich denke, die Bedeutung der Vision an ihrer Stelle im Aufbau dieser Nachtgesichte ist damit verständlich. Es ist in ihr die alte Verheißung erneuert und bestätigt, Gottes Volk werde am Ende der Tage ein heiliges Volk sein und als solches dann selbstverständlich auch ein Volk des Heils und des Friedens, geschützt, gesegnet und verherrlicht durch seinen Gott.

Nun dürfen wir aber auch fragen, ob diese Vision, abgesehen von dieser allgemeinen Bedeutung, auch noch eine besondere Bedeutung für die jüdische Gemeinde in jenen Tagen, als Sacharja dieser Offenbarung gewürdigt wurde, gehabt hat? Ich glaube, wir dürfen diese Frage bejahen. Wir müssen uns zu dem Ende die Aufgabe wieder vergegenwärtigen, die diese Visionen überhaupt zu erfüllen bestimmt waren, insbesondere aber auch uns an die besondere Lage erinnern, in die sich damals die jüdische Gemeinde versetzt sah.

---

unter den Begriff egoistischer Schädigung dessen, was dem Nächsten gehört, sind selbstsüchtige Überschreitungen der Grenzen, die dem Verlangen nach irgendwie gearteter genießender Aneignung des Menschen gesetzt sind. Es läßt sich also allenfalls begreifen, wenn die Sünde des Diebstahls als Repräsentantin des ganzen Gebiets der sittlich-sozialen Vergehen genannt wird.

Einerseits sollten diese visionären Offenbarungen Jahwes der Gemeinde von neuem nachdrücklich die Gewißheit gewähren, daß sie wirklich schon im Morgenrot des verheißenen Heilstages stehe, daß sie nunmehr, falls sie den Mahnungen zu völliger innerster gläubiger Hinkehr zu Jahwe Folge gebe, mit frohem Siegesmut auf die Erfüllung aller Verheißungen, auf das Kommen des Gottesreiches mit allen seinen Segnungen hoffen dürfe. Sie waren also zunächst dazu bestimmt, den Blick der Gemeinde von den mancherlei Sorge und Not in sich bergenden Verhältnissen der Gegenwart hinweg auf die nahende Heilsvollendung, auf das kommende messianische Reich mit all' seinem Glücke, seinem Reichtum an Licht und Frieden zu lenken. Andrerseits aber sollten sie ihr auch, alte klare Verheißungen erneuernd, mit neuer Kraft verkündigen, daß Jahwe selbst alles beseitigen wolle, was das Kommen der Heilsvollendung aufzuhalten vermöge. Die Weltmacht wird er zerbrechen; selbst wird er sein Volk in seinem Lande schützen und in ihm seine Herrlichkeit vor aller Welt zu strahlender Offenbarung führen (vgl. Ez. 37,26–28 und die deuterojesajanische Prophetie). Er gibt seiner Gemeinde auch die Hüter und Führer, die sie in seiner Kraft als seine Organe leiten sollen. Er selbst heiligt seine Priesterschaft und macht zu nichte alle Feindseligkeit, die sich an sie herandrängen will. Er wird auch das messianische Königtum aufrichten, sobald die Zeit gekommen. Und nun wird dem Glauben der Gemeinde die Gewißheit gegeben, daß Jahwe aus seinem Volke auch die Sünde fortschaffen werde, damit sie nicht noch einmal sein Heil, ja, seine Existenz in Frage stelle.

Wenn wir uns nun fragen, woran die frommen Glieder der Judengemeinde in jenen Tagen zu allernächst denken mochten, wenn sie hörten, Jahwe werde die רשעה gänzlich aus seinem Lande und Volke entfernen, so liegt die Antwort nicht gerade fern. Blickten sie um sich, so mußten sie erkennen, daß nicht nur das alte Gottesland von viel religiöser und sittlicher Unreinheit, von Halb- und Ganzheidentum angefüllt sei, sondern daß auch in dem engeren Bereiche der prinzipiell ja vom עם הארץ geschiedenen Judengemeinde selbst noch viel Unvollkommenheit und Neigung zu allerlei „Bosheit“ vorhanden sei. In erster Linie freilich läßt sich wohl annehmen, daß man in jenen durch die Entscheidung im 9. Monat

ja so sorgenvoll gewordenen Tagen aus der in dieser Vision liegenden Verheißung Anlaß entnahm zu der Hoffnung, daß Jahwe mit dem Anbruch des vollen Heilstages auch die Feinde seines Volks ganz aus seinem Lande vertilgen, das Land also wirklich zu einem Lande rein von aller heidnischen Unreinheit gestalten werde. Man mochte also wohl zunächst daran denken, Jahwe wolle sagen, die Bosheit der Feinde seiner neuen Gemeinde, also die Bosheit des עם הארץ, werde ihr Ende finden, die Sorgen und Nöte, von denen sie sich gegenwärtig umdrängt fühlte, würden mit der Fortschaffung der Bosheit aus dem Lande beseitigt werden. Man wird zugeben, daß in jenen Tagen, als Sacharja die Visionen empfing, diese Vision in der angedeuteten Richtung ein Quell des Trostes und der Kraft für die fromme Judengemeinde werden konnte.

Indes, den wirklich frommen Gliedern der Gemeinde wird sicher auch nicht entgangen sein, daß Jahwes Gedanken sich doch nicht erschöpften in der Versicherung, er werde sein Land von der „Bosheit" befreien, die man in dem unreinen, halb oder ganz heidnisch gearteten עם הארץ verkörpert und in der heimtückischen Feindseligkeit wider die Gemeinde der בני הגולה wirksam erblickte. Sie werden auch wohl verstanden haben, daß nicht bloß der Hohepriester und die Priesterschaft einer göttlichen Reinigung und Heiligung bedürften, wie die vierte Vision gelehrt hatte, sondern daß erst recht die weite Gemeinde selbst einer solchen bedürfe, und daß insonderheit auch hernach das Volk göttlicher Bewahrung vor neuer Verunreinigung bedürftig sein werde. Auch in ihm war die Macht der Gottwidrigkeit noch lange nicht gänzlich gebrochen. Die Triebe zu religiöser wie sittlicher Verirrung waren noch im Wesen des Volkes wirksam. Das mußte Sacharja ja auch sehr nachdrücklich vor wie nach dem Empfang der Nachtgesichte der Gemeinde einschärfen (vgl. 1, 3 ff. und c. 7. 8). Diese in der Gemeinde noch wirksame „Bosheit" aber war nicht nur geeignet, das Kommen des vollen Heilstages aufzuhalten, sie barg vielmehr die Gefahr in sich, die Erfüllung der göttlichen Verheißung ganz zu vereiteln und neue Gerichte über sie alle herbeizuführen. Nun mochten sie aus der Vision die Gewißheit entnehmen, daß Jahwe zwar diejenigen, die sich von neuem sündlicher Verunreinigung schuldig machen würden, aus seinem Lande austilgen werde, daß er aber nicht gesonnen sei, wieder

die ganze Gemeinde dem Verderbensgerichte preiszugeben. Er werde also nun wirklich die großen Verheißungen dauernd erfüllen, die er gerade zuletzt während der Nacht des Exils seinem wahren Volke gegeben. Die Glaubenszuversicht, die diese Vision in jener Zeit in den Herzen der Frommen erzeugen konnte und sollte, würde nicht besser ihrem Inhalte nach umschrieben werden können als mit dem — allerdings schwerlich von Deuterojesajas Hand selbst herrührenden — Worte, das wir Jes. 54,9–10 lesen. So wie Jahwe verheißen hat, die Menschheit nicht wieder durch ein Flutgericht heimzusuchen, so will er hinfort auch Zion seine Gnade nicht wieder entziehen. Ein jeder wird seine Verschuldung büßen müssen, das versteht sich von selbst, aber Jahwes Volk als solches wird nicht wieder der Sonne seiner Gnade beraubt werden[1].

Fassen wir die Bedeutung dieser Vision so auf, so ergibt sich, wie ich meine, daß sie einem wirklichen zeitgeschichtlich bedingten Bedürfnis der frommen Judengemeinde Befriedigung gewähren konnte und gewährte. Sie füllte also nicht blos ihre Stelle im theoretischen Aufbau der in den visionären Bildern verkörperten Offenbarungsgedanken Jahwes aus, sondern war auch in der äußeren und inneren Lage der Gemeinde in jenen Tagen wohl motiviert.

Hier könnte ich abbrechen. Aber mir liegt doch noch einiges auf dem Herzen, von dem ich wähne, es sei nicht ganz unwichtig, verdiene daher ernster Erwägung empfohlen zu werden.

Jch wies auf die inhaltliche Beziehung dieser Visionen auf die ezechielische Prophetie hin. In einem Punkte scheint nun diese Beziehung nicht volle Übereinstimmung in sich zu schließen. Unzweifelhaft wird in dem an den Hohenpriester Josua gerichteten Gottesworte (3, 7) die Möglichkeit neuen widergöttlichen Verhaltens selbst des Priesters ins Auge gefaßt und die immerwährende Dauer seines priesterlichen Amtes und der ungehinderte unmittelbare priesterliche Zugang zu Jahwe ihm nur dann zugesichert, wenn er sich in unbedingter Treue an Jahwes Willen halte. Die Heiligung der priesterlichen

---

1) Man wird hier lebhaft an ein Weissagungswort erinnert wie Jer. 31,29. 30 (vgl. Ez. 18, das aber nicht direkt hierher gehört).

Persönlichkeit ist also offenbar nicht in dem Grade ihr innerstes Wesen umgestaltend gedacht, daß eine sündliche Abirrung von Jahwes Willen für die Zukunft ausgeschlossen sein würde. In gleicher Weise wird nun auch in dem sechsten Visionsbilde zwar einerseits eine göttliche Reinigung des Gottesvolkes vorausgesetzt, zugleich aber andererseits auch die Möglichkeit wieder ins Auge gefaßt, daß sich einzelne Glieder des Volkes auf sittliche und religiöse Abwege verirren, so daß Jahwe genötigt sein wird, zur Wahrung der Reinheit seines Landes sie aus seinem Volke auszutilgen. Und da nun m. E. absolut zweifellos ist, daß wir in dem sechsten Visionsbilde auf den Boden der Zeit der messianischen Vollendung versetzt sein sollen — auf den messianischen König ist, wenn auch nur versteckt, im fünften Gesicht hingewiesen worden —, so entspricht jene Annahme für das Volk der Vollendung nicht vollkommen dem, was Ezechiel so nachdrücklich c. 36 über die innere Wesensreinigung und die schöpferische Eingießung des göttlichen Geistes in das Innere seines Volks angekündigt hat. Denn wie das gemeint ist, darüber kann kein Zweifel bestehen, wenn man 37, 23 und 39, 29 (natürlich im Zusammenhang der prophetischen Rede überhaupt) hinzunimmt. Allerdings scheint auch Ezechiel in seiner letzten großen Zukunftsschau 45, 9–12; 46, 16–18 die Möglichkeit neuen Unrechts und neuer Gewalttat nicht ausschließen zu wollen, denn nur so ist es verständlich, daß er den über das Volk der Vollendungszeit gesetzten Fürsten einschärft, über Recht und Gerechtigkeit zu wachen, zu verhüten, daß einer den anderen bedrücke oder vergewaltige, daß Lug und Trug das Glück und den Frieden des Volks zerstöre, und damit stimmt überein, daß er 45, 18 ff. auch von Opferfeiern redet, die zur Sühnung der Sünden bestimmt sind. Man könnte also sogar sagen, Ezechiel widerspreche sich selbst, wenn es nicht richtiger wäre, die verschiedenen Aussagen zusammenzunehmen und aus ihrer Gesamtheit die Meinung zu gewinnen, die wir als die des göttlichen Urhebers seiner Prophetie ansehen müssen. Tun wir dies, dann ergibt sich freilich, daß Sacharja auch in diesem Punkte sich durchaus in Ezechiels Bahn bewegt, daß seine Verkündigung die ezechielische Prophetie in ihrer Tragweite nicht einschränkt und nicht einschränken soll.

Zuletzt glaube ich noch eine kultgeschichtlich bedeutsame Bemerkung machen zu sollen. Die sechste Vision in ihrer

Gesamtentwicklung durch die drei Bilder hindurch verheißt, Jahwe werde die „Bosheit“ aus seinem Lande entfernen und nach dem Lande Šin^{c}ar bringen lassen. Letzterer Zug in der visionären Prophetie erinnert daran, daß einst Jahwe das Volk um seiner Sünde willen und mit seiner Verschuldung in das Ostland, in das Land des Exils, bringen lassen mußte. Das Volk als solches hat ein solches Geschick nicht wieder zu befürchten. Aber die „Bosheit“, die in ihm ist, darf auch nicht in ihm bleiben, sie muß beseitigt, sie muß aus dem Lande fortgeschafft werden dahin, wo ihr eine Stätte bereitet ist, wo sie gerichtet ist. Nun erinnere ich hier an den Satz in 3, $9^{b\beta}$, Jahwe werde an *einem* Tage die Schuld des Landes entfernen. Ich komme in der späteren Fortsetzung dieser Arbeit auf diese Stelle und den Zusammenhang, in dem sie steht, wieder zurück. Aber, so viel sei jetzt schon gesagt, diese Ankündigung steht dort in enger Verbindung mit dem Hinweis auf das baldige Kommen des Messias und des messianischen Friedensreiches, und dem steht parallel die sechste Vision in ihrer Verbindung mit der fünften, die ebenfalls auf das Kommen des Messias hingewiesen hat. Nun scheint mir hier in der Tat die prophetische Grundlage geboten zu sein, von der aus sich hernach die kultische Institution des großen Versöhnungstages entwickelt hat oder doch entwickelt haben kann. Denn was dieser *eine* Tag alljährlich für die Gemeinde herbeiführen soll, ist ja dem Wesen nach genau das, was in unserer sechsten Vision verheißen wird. Es wird an ihm durch kultische Sühnung *symbolisch* die sündliche Unreinheit, die dem Volke anhaftet, in ihrem ganzen Umfange fortgeschafft. Ja, auch das dritte Bild in dem großen visionären Vorgang hat dort seine Analogie in der Fortschaffung aller Sündenschuld durch den Bock, der dem ʿAzazel zugeführt wird. Da dies nun alles auf Jahwes eigene Anordnung und nach seiner Vorschrift geschieht, so kann man es auch als Erfüllung dessen ansehen, was in Sacharjas sechstem Visionsbilde verheißen wird.

Es mag genug sein mit diesen Andeutungen. Mir scheint es sehr wahrscheinlich zu sein, daß Sacharja's Prophetie zur Herausbildung der Institution des großen Sühntages, der dem Volke Gottes die Reinheit zu erhalten oder immer erneut wieder zu verschaffen bestimmt war, die es nötig hatte, sollte Jahwe dauernd in ihm wohnen, sehr wesentlich mitgewirkt hat. Und

daß sie, wenn diese Vermutung richtig sein sollte, auch in diesem Punkte an Ezechiel's Prophetie anknüpft und gewissermaßen eine Etappe auf dem Wege der kultischen Ausgestaltung des Sühngedankens von Ezechiel aus (vgl. Ez. 45, 18–20) in der Richtung auf die in Lev. 16 gesetzlich festgelegte Sühninstitution gebildet hat, das kann m. E. dann nicht wohl zweifelhaft sein.

7. Das siebente Visionsbild von Jahwes Aussendung zur Einsammlung seines Volkes aus aller Diaspora. (6, 1–8.)

a) Begrenzung des Visionsberichtes.

Unzweifelhaft ist der Bericht über die letzte Vision zunächst als mit v. 8 abgeschlossen anzusehen. Auch wenn wir genötigt sind, anzuerkennen, daß der Abschluß in der überlieferten Gestalt des Textes kein ganz befriedigender ist, so ändert das nichts an jenem Urteil. Es führt nur zu dem Schluß, daß der ursprüngliche Text des Berichts gegen Ende hin schweren Schaden erlitten hat, und daß dem so ist, werden wir hernach bestätigt finden. Jedenfalls hat das, was v. 9ff. folgt, nichts mehr mit dem eigentlichen Visionsberichte zu tun. Es gehört vielmehr in die Reihe jener Sätze, die wir der Mitteilung der ersten, der zweiten und dritten und der vierten Vision angehängt fanden. Nur ein Vers in diesem Anhang wird uns hernach vor die Frage stellen, ob nicht auch er zu dem ursprünglichen Text des eigentlichen Visionsberichts gehört hat, nämlich v. 15ª. Ich verweise dazu auf den letzten Abschnitt unserer kritischen Untersuchung.

b) Die wirkliche Bedeutung des Visionsbildes und Kritik des Textes des Visionsberichts.

Es empfiehlt sich hier, die Erforschung des beabsichtigten Sinnes des visionären Vorgangs mit der textkritischen Untersuchung und Zurechtstellung des Berichts über ihn eng zu verbinden, denn diese hängt teilweise sehr wesentlich von den Ergebnissen jener ab.

Es ist nicht unzweideutig zu erkennen, welchem Gedanken in der Vision Ausdruck verliehen werden soll. Die bisherige Auslegung scheint mir nicht ganz auf dem richtigen Wege

zu sein. Die Deutung ist wesentlich beeinflußt von der Auffassung des Ausdrucks in v. 8[b]: הניחו את־רוחי. Freilich darf ich ebenso gut sagen, die Deutung dieses Ausdrucks, die man gegenwärtig, so weit ich sehe, wohl als die herrschende betrachten kann, sei wesentlich bedingt durch eine Auffassung der Vision überhaupt, die mir nur an sie herangebracht zu sein, auf einem Vorurteil zu beruhen scheint. Man ist der Meinung, die Vision solle dem Propheten den Gedanken vor das Auge malen, Jahwe werde nunmehr das Gericht an der Heidenwelt, zunächst an der sie vertretenden Macht im Norden, der Macht, unter der sein Volk zuletzt und noch immer leide, vollziehen, er werde auch hinfort, wo immer sich Feindseligkeit wider ihn und sein Volk erhebe, mit seinem „Geiste" einschreiten und sein Reich triumphieren lassen. Demgemäß übersetzt man dann jenen Ausdruck: „sie befriedigen (oder: stillen, oder: haben gestillet) meinen Zorn (oder: meinen Geist d. i. meinen Zornesgeist)," vgl. z. B. Hitzig, Wellh., Now., Marti, von Orelli, Driver. Aber ich habe Bedenken gegen die Richtigkeit dieser Auffassung und dieser Übersetzung, genau so, wie ich glaubte, gegen die verbreitete Auffassung der Rosse in c. 1 Einspruch erheben zu sollen, und ich meine, meine Bedenken gegen ihre gewöhnliche Auffassung dort genügend begründet zu haben, und ich hoffe, auch hier meine Bedenken genügend begründen zu können.

Die Auffassung, die ich für die richtige halte, findet sich, allerdings nur wie ein Ansatz zum Richtigen, bei Keil. Zwar ist auch er der Meinung, die Wagen seien bestimmt, „das Gericht in das als Sitz der Weltmacht genannte Land des Nordens und Südens" zu tragen, aber er lehnt es ab (m. E. nicht ganz ohne Grund) רוח ohne weiteres = חמה Zorn, Grimm zu setzen, und fügt mit Berufung auf Jes. 4, 4 hinzu, „der Geist Jahwes sei ein Geist des Gerichts, der nicht bloß das Widergöttliche vernichte, sondern auch das Gottverwandte kräftige." Wenn er sodann „gegen die einseitige Beziehung der Worte auf das Zorngericht" auch den Umstand geltend macht, „daß in der Erläuterung v. 8 von den ins Nordland ausgehenden zwei Wagen d. i. laut v. 6 dem mit den schwarzen und dem mit den weißen Rossen, gesagt sei, daß sie den Geist Jahwes dort niedersenkten, während doch nur die schwarze Farbe die Vernichtung der gottfeindlichen Weltmacht bezeichnen könne,

die weiße dagegen in der Schrift Sinnbild des Sieges und des Heiles sei", so eigne ich mir diese Begründung nicht an, und zwar deshalb nicht, weil ich die Unversehrtheit des Textes in v. 6 (mit Wellh., Now., Marti) nicht anerkennen kann. Aber die Herbeiziehung eines solchen Grundes ist auch nicht nötig. Jedenfalls hat Keil mit der Betonung der von mir unterstrichenen zweiten Seite der Wirksamkeit des göttlichen Geistes einen nicht blos beachtenswerten Weg, sondern m. E. den Weg gezeigt, auf dem die richtige Deutung dieser Vision liegt. Aber die Deutung, die ich ganz und gar für richtig halte, finde ich nur bei Ewald. Wir sahen früher, daß Ewald auch bei der Deutung der ersten Vision zunächst einen richtigen Weg eingeschlagen hatte, daß er denselben aber schließlich nicht bis zum Ende verfolgte. Hier hat er, nachdem er früher auch anders geurteilt hatte, schließlich eine Auffassung ausgesprochen, die mir, wie gesagt, den Nagel auf den Kopf zu treffen scheint. Sie liegt in der Richtung jenes richtigen Gedankens bei Keil.

In den einleitenden Worten zum letzten Gesicht bringt Ewald die Wagen noch immer mit den Rossen in c. 1 zusammen, aber er sagt, sie (die damit in Verbindung zu denkenden „Engel") seien nunmehr bereit, mit neuen Aufträgen Jahwes die Erde zu durchstreifen, welche in den vorigen Gesichten bereits erklärt seien. Alles, was zuvor als göttliches Wort und Wille verkündigt sei, das sollten sie die Erde wieder durchfahrend vom neuen Morgen an auszuführen beginnen. Und dann fährt er alsbald fort, es sei besonders ein göttlicher Auftrag hervorzuheben (der zu den heißesten Wünschen damals gehörte): damit die Israeliten im Norden, in Babylonien, bald vom Geiste ergriffen höheren Mut und reineren Eifer faßten, sollten die dorthin abziehenden Engel den Geist Jahwes dort lassen (v. 8, wozu er auf 2,10 f. hinweist), und das solle Sacharja verkünden, wie er es gesehen habe. Demgemäß übersetzt er dann auch jene Worte in v. 8: „die lassen meinen Geist im Lande des Nordens", während Keil übersetzt: „sie lassen nieder meinen Geist im Lande der Mitternacht".

Ewald läßt also im Unterschiede von Keil von dem Gericht hier garnicht mehr die Rede sein, findet vielmehr lediglich eine Verkündigung der Heilsgedanken Jahwes für sein Volk. Und damit hat er m. E. unbedingt recht, und

zwar umsomehr, als wirklich nur die von ihm geäußerte Auffassung hier am Ende der ganzen Reihe der Visionen dem entspricht, was außer der in den vorausgehenden visionären Bildern verkörperten Offenbarung dem tiefinnersten Bedürfnis der frommen Judenschaft im heiligen Lande in jenen Tagen Befriedigung zu verschaffen vermochte. Der von Ewald selbst eingeklammerte Satz mit dem von mir hervorgehobenen „damals“ verdient die ernsteste Beachtung. Er hätte verdient gehabt, nicht so als nebensächlich hingestellt zu werden, denn er stellt einen Gesichtspunkt für die Beurteilung der Vision fest, dessen streng konsequente Beachtung allein die Möglichkeit gibt, nicht bloß diese Vision, sondern überhaupt auch alle vorausgehenden Visionen nach allen Seiten hin richtig zu verstehen und zu deuten, der also keineswegs als unwesentlich so nebenher genannt zu werden verdiente, vielmehr beanspruchen konnte, ganz in den Vordergrund gerückt zu werden. Lassen wir uns von ihm leiten und beachten wir zugleich, daß zwar eine jede der sieben Visionen für sich einem bestimmten heilsgeschichtlich bedeutsamen Gedanken Ausdruck verleihen soll und will, aber daß trotzdem sie alle zusammen bis zu einem gewissen Grade doch auch eine inhaltliche Einheit bilden, so bin ich der Überzeugung, daß wir schließlich zu keiner anderen Auffassung der letzten Vision als zu der von Ewald ausgesprochenen gelangen werden und gelangen können. Es handelt sich in 6, 1–8 nicht um das Gericht an der Heidenwelt oder der Heidenmacht oder, wenn auch das ins Auge gefaßt sein sollte, so geschieht es doch nur insofern, als wie im Naturleben die Finsternis die Kehrseite des Lichts ist, so auch das Gericht über die Heidenwelt die Kehrseite der Heilswirksamkeit Jahwes an seinem Volke und für sein Volk sein wird. Die Sachlage ist hier im wesentlichen dieselbe wie in c. 1.

Zur Begründung dieses Urteils erlaube ich mir, folgende, zu Anfang unserer Arbeit schon in der Hauptsache ausgesprochenen Grundsätze nochmals zur Erwägung zu empfehlen. Man muß, wie ich meine, um die ganze Reihe von Visionen recht zu verstehen, vor allem die Tatsache nicht aus den Augen verlieren, daß sie in derselben Nacht oder richtiger an demselben Morgen, in derselben Stunde dem Propheten zuteil geworden sind. Sodann gilt es auch, unentwegt festzu-

halten, daß die Visionen selbst, die einzelnen für sich wie auch ihre Gesamtheit als ein Ganzes betrachtet, genau so, wie sonst in bestimmt formuliertem Worte ergehende Aussagen des Propheten, göttliche Gedanken vermitteln sollen, die dem Volke der Gegenwart etwas sagen wollen, die bestimmt sind, einem Erkenntnis- oder Glaubensbedürfnis, das eben in der bestimmten Zeit sich in der Gemeinde besonders lebhaft geltend gemacht hat, Befriedigung zu verschaffen. Endlich darf auch die m. E. unverkennbare Tatsache nicht übersehen werden, daß die Aufeinanderfolge der Gesichte durchaus nicht willkürlich ist, daß sich in ihr vielmehr eine bestimmte Gedankenfolge ausprägt, eine Gedankenfolge, die, wie ich meine erkennen zu können, auch von dem Gang der von Gott gewollten heilsgeschichtlichen Entwicklung nicht ganz unabhängig ist, wie sie in der Verwirklichung begriffen war.

Versuchen wir uns nach den angegebenen Gesichtspunkten zu orientieren, so ergibt ein Rückblick auf die Prophetie des Haggai wie auch die Rücksicht auf das erste Visionsbild und den damit verknüpften göttlichen Predigtauftrag an den Sacharja, daß allerdings im Vordergrund des Glaubens- und Lebensinteresses der jüdischen Gemeinde in jenem 11. Monat des 2. Jahres des Königs Darius die Hoffnung auf die endgültige Niederwerfung der Heidenwelt stand. Aber ich darf wohl ebenso mit Bezug auf die Prophetie des Haggai wie auch auf das, was ich früher zu der ersten Vision ausgeführt habe, hinzufügen, daß diese Hoffnung doch nur deshalb im Vordergrund des religiösen Interesses der Gemeinde stand, weil man aus der gesamten Prophetie der Vorzeit, die von der Erfüllung redete, zu genau wußte, daß die Niederwerfung der Heidenwelt oder der gottwidrigen Weltmacht die letzte Bedingung für den Eintritt der Heilszeit bilde, daß sie der messianischen Vollendung vorausgehe. So ist es wohl verständlich, wenn die Gemeinde in jener Zeit, in der man sich nach dem soeben empfangenen prophetischen Zeugnis in der Morgenfrühe des anbrechenden Heilstages wußte und wissen durfte, sehnlichst verlangte, den Tag bald zu schauen, wo der Herr wirklich die Völkerwelt erschüttere, die Jahwes Volk immer noch unter ihrer Botmäßigkeit festhaltende Heidenmacht niederwerfe. Und vielleicht mochte aus Gründen, die in der Richtung der Bewegung gegen die Gemeinde lagen, von der ich in meiner

Schrift „Juden und Samaritaner“ zu Hagg. 2, 10 ff. gesprochen habe, gerade in jenem 11. Monate diese Sehnsucht besonders stark sich geltend machen. Aber es ist auch sehr wahrscheinlich, daß gerade in jener Zeit, und zwar umsomehr, je sicherer man glaubte, schon in die Vollendungszeit eingetreten zu sein, auch ein anderer, in der früheren Prophetie nachdrücklich ausgesprochener Gottesgedanke in den gläubigen Seelen wieder lebendig zu werden anfing. Ich meine jene gerade von den beiden großen exilischen Propheten, Ezechiel und Deuterojesaja, verkündigte Weissagung, daß Jahwe selbst sein unter die Völker verstreutes Volk wieder einsammeln und in die Heimat, zum Zion, zurückführen werde, daß er gerade auch damit seine Herrlichkeit vor den Augen der Heiden offenbaren werde, indem er sein Volk errette, ja, die Heidenwelt selbst nötigen werde, daß sie die in ihr verstreut weilenden Glieder seines Volkes ihm und seinem Lande wieder zuführte. Hätte nun nicht gerade auch dieser Teil der eschatologischen Hoffnung der gläubigen Gemeinde in jener Zeit erwachen sollen, wo sie durch unzweideutige Prophetenworte versichert worden war, daß man in den Anfängen der Vollendungszeit stehe? Ja, mußte man sich nicht in besonders starkem Maße damals zu der Sehnsucht getrieben fühlen, Jahwe möge anfangen, seine Herde von allüberall her mit starkem Arm zu sammeln? Und daß man auch in dieser Hinsicht auf Jahwes unmittelbares schöpferisches Eingreifen hoffte, dazu hatte man ja, wie gesagt, ein Recht auf Grund der früheren Verheißungen, dazu aber gab in jenen Tagen auch besondere Veranlassung der Umstand, daß nicht bloß die Heidenwelt ungestört in ihrem Besitz und in ihrer Obmacht zu verbleiben schien, sondern auch ungezählte, selbst noch nicht zu Heiden gewordene Glieder des Gottesvolkes in der Diaspora keinerlei Lust bezeugten, in die alte Heimat, in Jahwes Land zurückzukehren. Gerade die prekäre Lage, in der sich die neue Gemeinde im heiligen Lande befand, dann aber auch der Tempelbau mit seinen großen Ansprüchen an ihre äußeren Kräfte und möglicherweise auch der Gedanke an die baldige Wiederaufrichtung des Königtums und die damit verbundenen Anforderungen an die Macht des Volkes konnten zusammenwirken, um die Hoffnung auf die baldige Erfüllung auch der eben genannten Seite der göttlichen Verheißung zu beleben und zu steigern.

Nun überblicke man von hier aus einmal die ganze Reihe der Visionen, halte sich dabei aber streng an die wirklichen Grenzen der einzelnen Visionsberichte und lasse außer Betracht, was in den nicht zu den eigentlichen Berichten über die Gesichte gehörigen, nur an sie angehängten prophetischen Aussprüchen steht. Findet sich in den sechs ersten Visionen auch nur ein Wort, das man im Sinne jener besonderen Seite der Heilsverheißung zu deuten vermöchte? Ich meine, man werde diese Frage verneinen müssen.

Vergegenwärtigen wir uns die prophetischen Hauptgedanken der aufeinander folgenden Visionen. Die erste vergewissert die jüdische Gemeinde, daß Jahwe wirklich nunmehr dabei sei, seine Verheißungen an Zion zu erfüllen und zugleich das Gericht über die Heidenwelt hereinbrechen zu lassen. Die zweite kündigt den Vollzug dieses Gerichtes an der Heidenmacht an, und auf diese Ankündigung folgt dann entsprechend dem Gesetze der heilsgeschichtlichen Entwicklung in der dritten Vision das Wort von der Verherrlichung Zions durch Jahwes dort wieder einziehende Herrlichkeit, von der Behütung Zions und des neuen Volks durch das es wie eine Mauer umringende Lichtwesen seines Gottes. Das vierte und fünfte Gesicht weisen auf den Willen Gottes hin, daß das alte Priestertum wie das Königtum in der Kraft des göttlichen Geistes wieder zu dem ihnen übertragenen mittlerischen Dienst eingesetzt werden sollen. Und daran schließt sich dann, der Logik der Tatsachen vollkommen entsprechend, der Inhalt des sechsten Gesichts. Zu den wesentlichsten Aufgaben des Königtums und des Priestertums gehört das Wachen über Gerechtigkeit und Recht im Lande, die Bewahrung des Heiligkeitscharakters des Landes und des Volkes Jahwes. Es wird angekündigt, daß Jahwe selbst sein Land von aller Bosheit, aller Übertretung seines Willens säubern, daß er selbst sein Land reinigen und die sündliche Übertretung seines offenbaren Willens dahin bringen wolle, wohin sie gehöre.

Im Zusammenhang der dritten Vision allein ist demnach der Gedanke ausgesprochen, daß das Jerusalem der Vollendungszeit nicht nur keiner Mauern bedürfen werde, sondern auch wegen der ungeheuren Zahl der die Stadt bewohnenden Menschen und Tiere so enge Mauern wie in der Vergangenheit gar nicht mehr haben könne. Aber es ist dabei wohl zu be-

achten, worauf ich auch früher schon nachdrücklich aufmerksam gemacht habe, daß doch nur nebensächlicherweise auf die große zukünftige Bevölkerung der heiligen Stadt hingeblickt wird. Der Hauptton liegt darauf, daß es unnötig sei, sich um den Wiederaufbau der Mauern der Hauptstadt Sorge zu machen, Jahwe selbst werde schützende Mauer für sie sein und mit seinem herrlichen, majestätischen Lichtwesen in ihr wohnend sie selbst zu der verheißenen Herrlichkeit führen. Indes, mit keinem Worte ist im Zusammenhange der eigentlichen Vision auch nur angedeutet, woher die große Vermehrung der Bewohnerschaft Jerusalems kommen wird, ob lediglich durch Wachstum der gegenwärtig vorhandenen Gemeinde oder ob auch durch Zuzug von außen her. Wir dürfen natürlich beide Möglichkeiten ins Auge fassen, eben weil die Aussage über die Bewohnerschaft des zukünftigen Jerusalem innerhalb der Vision doch, wie gesagt, nur einen nebensächlichen Zug bildet, vorausgesetzt, daß sie überhaupt zu ihrem ursprünglichen Inhalt gehört. Es braucht uns daran auch nicht der Gedanke zu hindern, daß die Vollendungszeit auch für Jerusalem nach dem Sinne der gesamten in diesen Visionen enthaltenen Prophetie als bald eintretend zu betrachten ist, also innerhalb einer Frist, bis zu der selbstverständlich eine so große Vermehrung der Bevölkerung auf dem gewöhnlichen Wege nicht erwartet werden konnte. Diese Erwägung legt die Vermutung nahe, daß, wenn der Hinweis auf die große Menge von Menschen im zukünftigen Jerusalem 2, 8 wirklich zum ursprünglichen Texte gehört, dabei auch, ja, vielleicht vornehmlich, gedacht war an den reichen Strom aus der Diaspora heimkehrender Glieder des Gottesvolkes, abgesehen von den sich zu Jahwe bekehrenden und auch nach Jerusalem hinaufziehenden, wenn auch nur zur Anbetung dort weilenden Heiden.

Dazu darf man nicht vergessen, daß es ein sehr wesentliches Stück gerade der Verheißung in der deuterojesajanischen Prophetie war, daß Jahwe sein Volk von allüberall her wieder heimführen werde, daß Zion seine Kinder in so ungeheurer Menge heimkommen sehen werde, daß es nicht Raum genug habe innerhalb der ihm früher eigenen Grenzen. Ich verweise hier vornehmlich auf Jes. 49, 18–21. Beim Lesen dieser Stelle kann man sich kaum des Gefühls erwehren, in der dritten Vision Sacharjas spiegele sich deutlich das prophetische Bild wieder,

das dort von der Zukunft Zions oder Jerusalems in großartiger poetischer Lebendigkeit entworfen wird. Ich erinnere zugleich auch an Jes. 60. Ist dort gesagt, über Zion gehe auf Jahwes Herrlichkeit u. s. w. (vgl. außer v. 1. 2 auch v. 19. 20), so scheint das in dem Gotteswort Sach. 2, 9 deutlich wiederzuklingen. Aber auch hier ist von dem Herzukommen der Söhne Zions die Rede (v. 4). Endlich wollen wir auch die schönen Worte 49, 22f. (vgl. dazu 66, 20) nicht vergessen, nach denen Jahwe die Heidenvölker selbst veranlassen wird, Zions Söhne und Töchter der Heimat wieder zuzuführen. Sollte es angesichts solcher Verheißungsworte aus der Zeit unmittelbar vor dem ersten Aufleuchten des Frühlichts des neuen Heilstages (man könnte dazu auch auf Worte Ezechiel's zurückgreifen) wunderbar sein, wenn sich gerade in jenen Tagen, wo Sacharja berufen war, die baldige Erfüllung der Erwartung des Zusammenbruchs der Heidenwelt von neuem zu verkündigen, in den Herzen der Judengemeinde die Erinnerung an jene Worte neu belebte und wenn die Wirklichkeit in ihnen die bange Frage erweckte, ob denn auch dieser Teil der Verheißung in Erfüllung gehen werde? Mochten auch von Jahr zu Jahr neue Glieder aus der Diaspora der Gemeinde in der Heimat zuwachsen, von einer Erfüllung jener Verheißung im vollen Sinne ihres Inhalts konnte doch bisher nicht die Rede sein. Und daß man sich in der Gemeinde darüber Gedanken gemacht hat, daß also das Bedürfnis wirklich in jenen Tagen vorhanden war, auch in dieser Richtung von neuem durch ein prophetisches Wort im Glauben bestärkt zu werden, dafür finden wir in der prophetischen Hinterlassenschaft Sacharjas selbst noch klare Beweise.

Natürlich denke ich hierbei zunächst an das Wort 2, 10f., in dem die, welche noch in Babylonien weilen, aufgefordert werden, sich vor dem kommenden Zusammensturz an den Ort zu flüchten, wo es allein Rettung für sie geben wird. Gerade diese Verse (selbstverständlich dürfen auch die nächstfolgenden nicht außer Betracht bleiben) bestätigen durch ihre Zusammenstellung mit dem dritten Gesicht das, was ich vorhin ausgeführt habe. Aber ich verweise auch auf den Spruch 8, 7. 8 (im Zusammenhang mit v. 1—6 fast eine sachliche Parallele zu dem Inhalt der dritten Vision und der ihr angefügten prophetischen Aussprüche), ein Wort, das ausdrücklich

der gläubigen Gemeinde bestätigt, was sie auf Grund jener deuterojesajanischen Verheißung erwartete, daß Jahwe sein Volk aus der Diaspora allüberall, aus dem Osten wie dem Westen, wo immer seine Glieder verstreut sein mögen, nunmehr bald (beachte dazu הנני מושיע) erretten und nach Jerusalem heimbringen werde.

Nun frage ich noch einmal, ob es denn nicht wahrscheinlich sei, daß innerhalb der Visionen auch dieser Gedanke, der doch an Wichtigkeit sicher hinter den andern in visionärer Form deutlich ausgesprochenen Verheißungen nicht zurücksteht, zum Ausdruck gebracht worden sei? Ich meine, der Gedanke, daß die Diaspora des Gottesvolkes heimkehren oder vielmehr durch Jahwe selbst heimgeführt oder zur Heimkehr bewogen werde, und nicht minder der Gedanke, daß Gottes Volk auch Zuwachs aus der Heidenwelt erfahren werde, sei von so zentraler Bedeutung überhaupt und für den Glauben der Gemeinde jener Zeit insbesondere so wichtig gewesen, daß es kaum vorstellbar sei, in einer so langen und reichen Bilderprophetie habe derselbe keinerlei Berücksichtigung gefunden. Man muß m. E. vielmehr notwendig voraussetzen, daß auch nach dieser Seite hin dem Bedürfnis des Glaubens vollauf Befriedigung gegeben worden ist, und zwar nicht so nebenbei, wie es allenfalls aus 2, 8 herausgelesen werden kann, sondern in einem besonderen bedeutungsvollen Bilde. Und das ist nun meiner Überzeugung nach geschehen und zwar in der siebenten und letzten Vision.

Sie ist m. E. mit Ewald in diesem Sinne zu deuten. Versuchen wir, sie so zu verstehen, zugleich aber auch die Richtigkeit dieser Deutung nach Möglichkeit weiter zu begründen. Zunächst muß ich allerdings den Text ernster kritischer Prüfung unterziehen.

Der Prophet sieht vier Wagen hinausfahren und zwar, wie hinzugesetzt wird, zwischen den zwei Bergen heraus.

Was es mit diesen Bergen für eine Bewandtnis hat, wird nicht gesagt. Daß es sich um eine bestimmte Vorstellung handelt, zeigt der Artikel (falls derselbe richtige Lesart ist, was ich bezweifele, siehe weiter unten!), während der Umstand, daß es eherne Berge gewesen sein sollen, ebenso deutlich lehrt, daß wir die beiden Berge nicht unter den wirklichen Bergen aufsuchen sollen. Sie sind ebenso wenig mit Zion und Morija (so manche bis auf v. Hofmann) wie mit Zion und Ölberg

(so Keil, Bredenkamp, von Orelli) gleichzusetzen. Marti hält es nicht für unmöglich, daß der Zion und der Ölberg das Modell dieser ehernen Berge abgegeben hätten; im übrigen erinnert er an die sieben Berge Henoch 18, 6–20.

Jene beiden kommen nicht in Betracht, weil, wie Keil mit Recht hervorhebt, dieselben im alten Testamente nirgends als zwei Berge unterschieden werden. Der Zion und der Ölberg aber können m. E. auch nicht in Betracht kommen, und zwar nicht bloß darum, weil, wie Nowack mit Recht hervorhebt, schon die Benennung der Berge als ehern davor behüten muß, an sie zu denken, sondern auch noch aus einem anderen Grunde, der sich uns aus unseren weiteren Erwägungen ergeben wird.

Ich kann auch nicht zugeben, daß die beiden Berge lediglich „die Kulissen der Szene“ ersetzen (so Hitz.-Steiner), daß ihnen also eine weitere Bedeutung im Zusammenhange des Gesichtes nicht beizulegen sei, wie auch Nowack urteilt, indem er sagt, hätten sie irgend eine besondere Bedeutung in diesem Gesicht, so würde der angelus interpres darauf hinweisen, sie ständen daher auf gleicher Linie mit den Myrthen im ersten Gesicht. Aber daß die Deutung des Engels nicht auf sie Rücksicht nimmt, hat doch schon darum nicht viel zu sagen, weil das Gleiche von den Farben der Rosse gilt, von denen man doch hier wie in c. 1 annehmen muß, daß sie irgend etwas bedeuten sollen, auch wenn ihnen eine ausdrückliche Erklärung nicht gewidmet wird. Und ich meine gezeigt zu haben, daß die Farben der Rosse wie die Myrthen in c. 1 unzweifelhaft im Zusammenhange und im Sinne der ersten Vision recht bedeutsam sind, auch wenn sie zunächst den Eindruck zu machen scheinen, als bildeten sie nur die Staffage für den visionären Hauptakt. Ich glaube, und das ist doch auch, soweit die Farben der Rosse in Betracht kommen, vieler anderer Meinung, daß auch in c. 6 die scheinbar nur Nebenzüge im Bilde bedeutenden Dinge, wie die Farben der Rosse und nicht minder auch die beiden ehernen Berge, innerhalb der Vision nicht ganz gleichgültig sind. Ich setze hinzu, mir scheint sogar, die Analogie, die zwischen der verschiedenen Färbung der indirekten Träger des göttlichen Auftrags (warum werden nur sie, die Wagen und Rosse, genannt? warum wird es uns überlassen, uns die eigentlichen Träger des göttlichen

Auftrags auf den Wagen hinzuzudenken?) und der eigentümlichen Ortsangabe in c. 6 und derjenigen in c. 1 deutlich in die Augen fällt, lege nun auch hier genau so wie in c. 1 nahe, das Vorstellungsbild mit einer realen Unterlage in Verbindung zu bringen. Daß dazu der Inhalt des Visionsberichts selbst für die Wagen und die Farben der Rosse einen Anhalt gewährt, brauche ich kaum zu sagen, denn das ist ja im allgemeinen anerkannt, wenngleich es mir möglich erscheint, dazu doch noch etwas Weiteres zu sagen. Aber ich glaube, das Gleiche gilt auch für die beiden ehernen Berge, und ich nehme keinen Anstand, hier vermutungsweise niederzulegen, worauf mich meine Erwägungen geführt haben, die zum Teil in dem wurzeln, was ich zu c. 1 ausgeführt habe.

Als die Stätte, wo der Prophet die Visionen empfing, glaubte ich die Tempelhöhe feststellen zu dürfen, näher wohl den vom eigentlichen Tempelgebäude nach Osten hin gelegenen Raum des Vorhofs. Von dieser im idealen Sinne über alle Höhen erhabenen Stätte (vgl. Jes. 2, 2; Micha 4, 1, dazu allenfalls auch Ez. 38, 12) aus ließ Jahwe im Gesichte das Auge des Propheten den beginnenden Vollzug des Gerichts an der Völkerwelt erblicken. Von hier schweifte sodann sein Blick über die die Stadt einst einschließende Mauer, um sich alsdann dem im Tempel zum Dienste Jahwes berufenen Priestertum und dem mit diesem gewissermaßen auch lokal in Gemeinschaft als Träger des göttlichen Regiments im erwählten Volke wirksamen Königtum zuzuwenden. In der sechsten Vision schaut er dann die von der Tempelhöhe, der Wohnstätte des heiligen und gerechten Gottes, ausgehende, durch die Entfernung der Bosheit bewirkte Reinigung und Heiligung des Landes, und zwar ist seit der dritten Vision m. E. im prophetischen Sinne Jahwe schon als dort wohnend zu denken. Und nun endlich sieht des Propheten Auge die vier Wagen hervorkommen. Er sieht sie nach v. 5 aus der unmittelbaren Gegenwart Jahwes kommen. Sie hatten sich wie die Gottessöhne Hiob 1, 6; 2, 1 bei Gott gestellt, um den Auftrag zu empfangen, zu dessen Ausführung sie jetzt der Prophet ausziehen schaut.

Dürfen wir aber nun bei solchen visionären Bildern wirklich voraussetzen, daß die irdisch lokal oder natürlich bedingten Anschauungsformen für die Ausgestaltung des besonderen Gesichtes von bestimmendem Einfluß waren — und daß wir dies

voraussetzen dürfen, daran wird schwerlich gezweifelt werden können —, so liegt die Annahme sehr nahe, daß in jenem Moment die Anschauungswelt des in der Ekstase befindlichen Propheten wesentlich an den vor dem Auge seines Geistes schon als vollendet dastehenden und von Jahwe als Wohnstätte bezogenen Tempel anknüpfte, daß das Bild, so deutlich im allgemeinen auch die den gesamten Kosmos überragende und beherrschende eigentliche Wohnstätte des transzendenten Gotteswesens zur Ausprägung gelangt, doch wenigstens Spuren von der Einwirkung jener irdischen Gotteswohnung auf die prophetische Gedankenwelt an sich tragen konnte. Die Annahme liegt umso näher, als die ganze Erscheinung dadurch, daß von den beiden Bergen die Rede ist, in den Bereich der irdischen Tiefe versetzt ist und als die Wagen bestimmt sind, über die „Erde" zu ziehen. Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß der Charakter des Bildes als eines visionären durchaus gewahrt bleibt. Die einzelnen Züge, so deutlich sie ihre kosmischen Anknüpfungspunkte auch erkennen lassen, bleiben dennoch im ganzen ziemlich frei; sie binden das Auge des Geistes nicht derart an konkrete irdische Dinge, daß darüber die wichtigeren höheren Gedanken dem Blicke entschwinden könnten. Darum ist es auch ganz verkehrt, die beiden Berge mit wirklichen Höhen bei Jerusalem identifizieren zu wollen. Wie sollte man sich auch die Sache denken bei der Annahme, der Zion einerseits und der Ölberg andererseits seien die Berge, falls wir im Rechte sind, uns den Propheten selbst auf der Höhe des Zion stehend vorzustellen? Kommen die Wagen von der Wohnstätte Jahwes her, so kommen sie vom Zion her; dann würde es aber höchst sonderbar sein, wenn der Prophet sie zwischen den beiden Bergen, Zion und Ölberg, hervorkommen sehen sollte. Das ließe sich nur begreifen, wenn er entweder im Norden oder im Süden des zwischen den beiden Bergrücken liegenden Talgrundes seinen Standort gehabt hätte, daß das aber der Fall gewesen, darauf weist weder in dieser Vision noch in einer der früheren etwas hin, und die Zeit, in der Sacharja die Visionen empfing, macht es auch sehr unwahrscheinlich, daß er sich außerhalb der Stadt an irgend einer Stelle in jenem Talgrunde befunden hat. Ich meine, wenn wir überhaupt nach seinem lokalen Standort fragen dürfen — und daß wir das dürfen, glaube ich aller-

dings —, dann werden wir jedenfalls auf einen solchen abseits von der Stadt gelegenen kaum verfallen können, wir werden viel eher zu der von mir vertretenen Vorstellung unsere Zuflucht nehmen müssen, daß er sich auf dem Zion selbst befand.

Nun kommt aber noch etwas anderes hinzu, das uns hindern muß, an bestimmte Berge zu denken. Die Lesart des masoretischen Textes שני ההרים in v. 1 ist durchaus nicht sicher. 𝔊 bietet: ἐκ μέσου δύο ὀρέων. Die gleiche Textgestalt setzt der Syrer voraus (תרין טורין), nur das Targum scheint mit dem masoretischen Texte übereinzustimmen (תרין טוריא). Von den jüngeren griechischen Versionen wissen wir leider nichts. Es ist m. E. kaum zweifelhaft, daß die Übereinstimmung des Syrers mit der alexandrinischen Version als ausschlaggebend betrachtet werden darf. Es wird ursprünglich im hebräischen Texte שנים הרים gestanden haben, und dann erst nachher, als sich die ägyptische Texttradition schon abgezweigt hatte, das schließende מ von שנים in ה verlesen oder verschrieben worden sein (paläographisch jedenfalls von den Formen der schon gelegentlich herangezogenen Papyrischrift aus leicht begreiflich, vgl. Schrifttafel in Ges.-Kautzsch, Gramm., Kol. 13). Lassen wir diese Lesart gelten, dann handelt es sich nicht mehr um zwei bestimmte, auch irdisch topographisch festlegbare Berge, sondern nur um Berge in dem Visionsbilde, die zwar eine irdische Anknüpfung haben können, aber nicht notwendig eine Anknüpfung an wirkliche irdische Berge haben müssen, wogegen an sich jedenfalls ihr eherner Charakter nicht unbedingt Einspruch erheben würde, denn der gehört eben dem Visionsbilde an. Indes, es kann ganz gut eine mit der Vorstellung von dem vollendeten Tempel als der Wohnung Jahwes verknüpfte besondere, eben an dem Tempel in seiner Vollendung realen Hintergrund besitzende Vorstellung der bestimmende Faktor gewesen sein, der die ehernen Berge, zwischen denen die aus der unmittelbaren Gegenwart Jahwes fortziehenden Wagen hervorkommen, in das Visionsbild hineingebracht hat. Und es scheint mir in der Tat nicht besonders fern zu liegen, woran wir zu denken haben. Ich glaube, es ist nicht zu kühn, wenn ich voraussetze, dem Propheten, dem Priestersohn, sei wenigstens im allgemeinen das Bild, das einst der Tempel bot, und zu dem der neue Tempel wieder auferbaut werden sollte, bekannt gewesen. Und schaute er im Geiste das Haus

Jahwes und seine Vorhöfe (3, 7), so wird das Bild, das vor seinem Auge erschien, im wesentlichen die Züge des alten salomonischen Tempels getragen haben, auch wenn er diesen selbst nicht gesehen hatte, von dem ihm aber die Erinnerung der Väter sicher nicht verborgen geblieben war. Gleichgültig ist dabei auch, ob der neue Tempel hernach in seiner Vollendung in allen Teilen jenem Bilde entsprach. Richtete sich nun aber das Auge seines Geistes bei dem Empfang jener Vision nach der Wohnstätte Jahwes hin, schaute er von dort aus die „Wagen" hervorkommen, um den von dem in seinem היכל thronenden Jahwe empfangenen Auftrag auszuführen, so mußte ihm allerdings das Bild des alten Tempels zur Linken und zur Rechten des Ausgangsortes der Wagen zwei gewaltige eherne Dinge zeigen, die sich sofort in dem die ganze Welt umfassenden Bilde gewissermaßen auch kosmisch vergrößerten und sich so von dem die Vorstellung selbst erzeugenden irdischrealen Gegenstande loslösten. Es wird niemand schwer werden zu erraten, an welche ehernen Dinge beim Tempel ich denke. Ich meine die beiden ehernen Säulen, die zur Linken und Rechten des Eingangs zum alten Tempel standen (vgl. 1 Reg. 7, 15ff., besonders v. 21; 2 Chron. 3, 15. 17). Die in dem Erinnerungsbesitze fortlebende Vorstellung von ihnen erzeugte in dem Visionsbilde die Vorstellung von zwei ehernen Bergen, die den Eingang zu der inner- oder, vielleicht sage ich besser, überkosmischen Wohnstätte Jahwes, „des Herrn der ganzen Erde" (אדון כל־הארץ), gleichsam schützend deckten. Ob sich noch andere religiöse Vorstellungsgebilde, auch solche, die in babylonischer Mythologie ihre Heimat hatten[1], damit verbunden haben, weiß ich nicht; aber die Möglichkeit ist jedenfalls nicht auszuschließen, daß die Beziehung, in die auch in Israel Berge mit der Wohnstätte der Gottheit gesetzt wurden, bei der Verbindung der Vorstellung von Bergen mit der von dem ehernen Wesen jener Säulen schöpferisch mitgewirkt hat. Diesen Vorstellungen weiter nachzugehen, habe ich keine Veranlassung. Es genügt, jene Möglichkeit festgestellt zu haben.

---

1) Vgl. dazu A. Jeremias, Das alte Testament im Lichte des alten Orients, [2] S. 21ff. Man kann schon glauben, daß ein Sacharja in seine Vorstellungswelt auch die Vorstellung von dem sog. „Weltberge", der als zweigipflig gedacht ist, aufgenommen hatte, und daß diese Vorstellung, ihm vielleicht unbewußt, hier auf das Bild eingewirkt hat.

Ich meine, in der Weise, wie ich hier dargelegt habe, werde es ermöglicht, sich die Erscheinung der beiden ehernen Berge in dem Visionsbilde einigermaßen begreiflich zu machen. Daß sie eben als eherne die unerschütterliche Festigkeit der Wohnstätte Jahwes verkünden sollen, hat man schon längst gelehrt, und ich wüßte keine bessere Deutung. Nur setze ich ausdrücklich hinzu, daß darin zugleich ein tröstlicher, den Glauben stärkender Gedanke auch für die Gemeinde Jahwes jener Tage ausgesprochen ist. In welchem Sinne, das bedarf keiner weiteren Ausführung, wenn man rückwärts blickt in die Vergangenheit und sich an die Erschütterung und den Zusammensturz erinnert, welchen nicht blos das Land, sondern auch die heilige Stadt samt dem Hause Jahwes anheimfiel, und wenn man an die Unsicherheit der Verhältnisse denkt, unter der bisher und im allgemeinen auch noch die neubegründete Gemeinde litt, deren Ablösung durch die Vollendung aller Verheißungen man so sehnlichst erwartete und nach der Verkündigung der Propheten Haggai und Sacharja ja auch alsbald erwarten durfte. In Zukunft wird, das lehren die ehernen Berge, Zion, Jahwes Wohnstätte, unerschütterlich fest sein, und damit zugleich aber auch Jahwes Volk, das dort überstrahlt von seines Gottes Herrlichkeit von ihm selbst beschützt wird wie von einer Feuermauer (2, 9). Den ehernen Bergen in solcher Weise im Zusammenhang der Vision eine prophetische Bedeutung beizulegen, auch wenn die Deutung des Engels auf sie keine Rücksicht nimmt, sondern ihr Augenmerk allein auf den Hauptgedanken, der in dieser Vision ausgeprägt werden soll, richtet, das ist m. E. unzweifelhaft berechtigt, genau so wie bei den anscheinend rein nebensächlichen Zügen im ersten Visionsbilde. Mir scheint eben in diesen Bildern kein einziger, überhaupt in die Augen fallender Zug bedeutungslos und gleichgültig zu sein, denn wäre das der Fall, so könnte man fragen, warum sind diese Nebenzüge überhaupt da? Denn wenn sie fehlten, würde der Hauptgedanke, den die Vision vermitteln soll, doch auch genügenden Ausdruck finden.

Das Gleiche gilt nun auch hier wie in c. 1 von den verschiedenen Farben der die Wagen ziehenden Pferde. Sie können nicht gleichgültig sein, sie müssen eine bestimmte Bedeutung in dem Bilde haben. Daß man sie nicht auf die vier Weltmonarchien des Danielbuches deuten darf, wie in

früheren Zeiten geschah, hat Keil ausführlich und ausreichend dargetan. Man ist jetzt auch wohl darin einig, daß die Vierzahl wie die verschiedenen Farben lediglich die vier Himmelsrichtungen bezeichnen, daß damit auf den Erdenraum in seiner ganzen Ausdehnung hingewiesen werden soll. Nach der v. 5 berichteten authentischen Erklärung des Engels kann das ja auch nicht anders sein.

Die Schwierigkeit, die die Differenz in den Angaben der Farben in v. 2. 3 und in v. 6. 7 bereitet, läßt sich m. E. nur dadurch beseitigen, daß man v. 2. 3 nach v. 6. 7 korrigiert, also אדמים in v. 2ª beseitigt und dann die Farbenangabe in der Reihenfolge wie in v. 6. 7 verschiebt. Zwar haben im allgemeinen, soweit wir sie noch haben, die alten Zeugen den gleichen Text gelesen, den die Masora uns darbietet, so wenigstens 𝔊, 𝔗 und 𝔙. Der Syrer dagegen hat zwar auch die Farbe der Rosse der ersten drei Wagen in v. 2. 3ª genau so wie die anderen Zeugen angegeben, auch die Farbe des vierten Gespannes ברדים setzt er voraus, aber für das sonst hier außerdem noch bezeugte אמצים hat er kein Äquivalent, und in v. 7ª bietet er dafür das Wort, das er in v. 2ª für אדמים gebraucht hat (סומקא). Ob er aber hier wirklich אדמים gelesen hat, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen, ebensowenig läßt sich natürlich behaupten, er habe in v. 2ª etwa statt אדמים : אמצים gelesen und daher rühre die Identität seiner Übersetzung an beiden Stellen. Er kann in v. 7 auch einer bestimmten, in seiner Umgebung geläufigen Deutung des Wortes אמצים gefolgt sein, einer Deutung, die in dem Worte eine Farbenbezeichnung (natürlich mit Recht) erblicken zu dürfen meinte und die es als Bezeichnung für irgend ein Rot auffaßte. Daß diese Deutung in der jüdischen Exegese in Umlauf war, zeigt Qimchi deutlich (vgl. in seinem „Wurzelwörterbuche“ s. v. אמץ). Man brachte das Wort jedenfalls schon ziemlich früh mit חמוץ in Jes. 63, 1 in Verbindung. Übrigens ist interessant, daß v. 7ª auch für Aquila in der Hexapla die Übersetzung „rot“ (im hexaplarischen Syrer: סומקא) überliefert ist, während derselbe in v. 3 das Wort durch καρτεροί (oder κρατεροί) wiedergegeben hat (vgl. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt, z. St.). Wenn diese Überlieferung richtig wäre, so müßte Aquila entweder die gleiche Lesart in v. 7ª wie der Syrer gehabt haben oder doch von der gleichen Deutung des dort stehenden Wortes

geleitet gewesen sein. Aber die Richtigkeit der Überlieferung darf doch wohl in Zweifel gezogen werden. Ebenso werden wir uns hüten müssen, hier zuviel aus dem syrischen Texte schließen zu wollen. M. E. ist אדמים in v. 2[a] aus einer Nachwirkung der Farben in 1, 8 zu erklären und als Schreibfehler zu beseitigen.

Mir scheint die rote Farbe auch noch aus einem anderen Grunde ausgeschlossen werden zu müssen. Zunächst bin ich überzeugt, daß wir uns in unserer Beurteilung der Farben in c. 6 in keiner Weise von den in c. 1 genannten Farben bestimmen lassen dürfen. Es handelt sich hier bei der Angabe der Farben um ganz etwas anderes als dort. Hier sollen die Himmelsgegenden charakterisiert werden, während es sich dort um die verschiedenen Stadien des aufdämmernden Frührots bis zum Aufgang des vollen Tageslichtes handelt. Die Himmelsgegenden werden aber und können kaum anders als nach dem Unterschied von Tag und Nacht, Licht und Finsternis, Weiß und Schwarz oder auch durch Zwischenstufen zwischen diesen Farbenextremen gekennzeichnet werden. Und man darf keinen Anstoß daran nehmen, wenn dies in einem solchen Bilde vielleicht etwas schematisch geschieht und sich ohne Mühe Bedenken gegen die zutreffende Richtigkeit der Anwendung der Farben auf die verschiedenen Weltgegenden geltend machen lassen. Mir scheint es auf Grund dieser Erwägungen durchaus gerechtfertigt, wenn wir in den ursprünglichen Farbenbezeichnungen nur solche Farben suchen, die mit Schwarz und Weiß ihrem eigentümlichen Wesen nach in Zusammenhang gebracht werden können, dagegen Rot, welcher Art auch immer es sein mag, von vornherein als ausgeschlossen betrachten.

Nun gibt uns v. 6 für zwei Farben bestimmte Himmelsrichtungen an. Schwarz wird mit dem Norden, dagegen die mit ברדים gemeinte Farbe mit dem Süden in Beziehung gesetzt. Worauf die beiden anderen Farben gehen, kann dann m. E. nicht zweifelhaft sein. Die Weltgegend des Lichts, also das Weiß, ist natürlich nicht der Westen, der Abend, sondern der Osten, die Weltgegend des Aufgangs der Sonne (hier darf man an 1, 8 erinnern); für die mit אמצים gemeinte Farbe bleibt dann allein der Westen übrig.

Ich brauche selbstverständlich nicht zu begründen, daß Schwarz für den Norden, die mitternächtliche Weltgegend,

auch für unser Gefühl unanstößig ist, und das Gleiche gilt auch von dem Weiß als bildliche Charakteristik des Ostens. Die Bezeichnung des Südens mit ברדים, das scheckig (gestreift oder auch fleckenartig Schwarz und Weiß gemischt?) bedeutet, will sich unserem Gefühle weniger gut anpassen, da wir doch gerade die Mittagsgegend als die Gegend des hellsten Lichtes anzusehen gewöhnt sind. Wie sich Sacharja die Anwendung der mit ברד gemeinten Färbung auf den Süden zurechtgelegt hat, das ist schwer zu sagen. Aber daß sich eine bestimmte Vorstellung mit der Farbenbezeichnung für den Süden verbindet, das kann kaum zweifelhaft sein. Nur, wer sagt uns, welche[1]?

Leichter läßt sich anscheinend die vierte Farbe, falls אמץ etwa irgend ein Rot bezeichnen sollte, auf den Westen beziehen. Man könnte dabei an die Rötung des westlichen Himmels bei Sonnenuntergang denken. Aber so alt diese Deutung des Wortes auch sein mag, ihre Richtigkeit ist m. E. sehr fraglich, und die oben angestellte allgemeine Erwägung läßt auch hier eine Farbe vermuten, in der Schwarz und Weiß irgendwie vereint zu denken sind. Und da scheint in der Tat die nachweisbar älteste Deutung das, was man hier erwartet, am besten

---

1) Anmerkungsweise will ich eine Vermutung mitteilen, auf die mich die Erwägung geführt hat, daß diese Bezeichnung der Himmelsgegenden mit Farben jedenfalls auf bestimmter Naturbetrachtung beruht. Nun darf man es freilich mit den Farben nicht allzu scharf nehmen. Der Norden kann als schwarz bezeichnet werden, weil dort die Sonne auf ihrem Laufe nie steht. Das Weiß für den Osten paßt insofern, als dort das Licht der Sonne aufgeht und mit sieghafter Macht die Finsternis der Nacht vertreibt. Auch für die Abendgegend paßt, wie ich oben gezeigt zu haben glaube, die Farbenbezeichnung recht gut. Aber wie kommt nun der Süden zu der Bezeichnung mit einem Wort, das gestreift oder scheckig bezeichnet? Ich möchte mir das so erklären. Auf ihrem Laufe vom Morgen zum Abend breitet die Sonne zwar das helle Weiß ihres Lichts über die Erde, aber ist die Erde wirklich nur hellweiß? Diese Frage muß verneint werden. Überall erzeugt das Licht auch Schatten, und sieht man auf dem Bilde, das die von der Sonne auf ihrem Laufe über den Süden nach dem Westen beschienene Erde bietet, nicht bloß das lichte Weiß, sondern auch die dunklen Schattengebilde, die auf ihr ruhen, so kommt man zu der Vorstellung eines gestreiften oder scheckigen Gewandes. Ich halte es für möglich, daß das der Naturgrund ist für die Bezeichnung des Südens durch Sacharja. Von da aus wird dann, wie mir scheint, die Bezeichnung des Westens auch noch verständlicher.

zu treffen. 𝔊 übersetzt nämlich אמצים mit ψαροί d. i. staargrau oder aschgrau, und dafür, daß wir hierin wirklich die älteste jüdische Deutung zu erblicken haben, kann die Tatsache sprechen, daß 𝔗 das Wort mit קִטְמָנִין wiedergibt; dies bedeutet auch: aschfarben. Das wäre also eine Farbe, in der jedenfalls in höherem Maße als in der mit ברד gemeinten das dunkle Element hervortritt, aber das helle auch nicht so ganz verschwindet, wie in dem mit שחר bezeichneten Dunkel des Nordens. Man denke sich nur das Gefieder eines Staren. Der allgemeine Eindruck, den das Auge davon hat, ist jedenfalls der eines ins Helle schimmernden Schwarz. Die großen lichten Flecke oder Streifen, die in dem Scheckigen (ברד) das Dunkel fast hinter dem Hellen verschwinden lassen, sind hier zu feinen, leise hervorschimmernden lichten Pünktchen geworden, die zwar den Eindruck vollkommener mitternächtlicher Schwärze verhindern, aber das Dunkel doch auch nur zu einem Grau zu erhellen vermögen, und das kann man ja nicht blos von dem Gefieder des Staren, sondern auch von der Asche sagen. Man wird zugeben, daß diese Farbenbezeichnung nicht übel den Charakter des Abends ausprägt, an dem die Tageshelle allmählich in dem siegreich wachsenden Dunkel der kommenden Nacht verflackert, zunächst aber immer noch über diesem Dunkel einen lichten Schimmer verbreitet. Es ist selbstverständlich, daß אמץ als Wort für eine Farbe nichts mit der gewöhnlichen Wurzel = stark sein zu tun hat, die auch schon früh hier gefunden worden ist, wie 'A mit seiner Übersetzung καρτεροί, Θ mit seinem ἰσχυροί und 𝔙 mit ihrem fortes in v. 3, fortissimi in v. 7 beweisen. Wir sind hier nicht imstande, die etymologische Frage weiter zu verfolgen, geschweige denn zu lösen, ich bitte aber die interessanten Ausführungen nachzulesen, die de Lagarde in seiner „Übersicht über die im Aram. Arab. und Hebräischen übliche Bildung der Nomina“ S. 29 bietet. Er bringt das hebräische אמץ mit einem arabischen מאץ (מעץ), das von sog. weißen Kamelen gesagt wird, zusammen. Das, was er dort weiterhin mitteilt, ist geeignet, die von mir oben gegebene Deutung von אמץ zu empfehlen. Hitzig hat auf eine arab. Wurzel ומץ (mit punktiertem Ṣade) hingewiesen, die die Bedeutung „schimmern“ hat, genauer aber, so viel ich sehe, den Schimmer bezeichnet, der auf einem dunklen Wettergewölk erscheint, wenn ein Blitz durch es hindurchfährt, ohne

herauszutreten, einen Schimmer also, den man recht gut mit den auf dem dunklen Gewande eines Staren schwach aufleuchtenden Lichtpunkten vergleichen kann.

Diese Ausführungen über die verschiedenen Farben scheinen mir nun ein Doppeltes ziemlich sicher stellen zu können: zunächst dies, daß wirklich ein ein Rot bezeichnendes Wort wie אדם hier nicht ursprünglich sein kann, sodann aber auch dies, daß die vier Farben nichts anderes bedeuten als die vier Himmelsgegenden. Sie sollen sagen, daß die Aufgabe, die die hier gemeinten göttlichen Abgesandten zu erfüllen haben, sich über die ganze Erde erstrecke nach allen Richtungen hin.

Was unter den Wagen verstanden werden soll, das sagt der Engel dem Propheten v. 5 (übrigens ist in v. 5^a mit 𝔊 zu lesen: הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי vgl. 4, 4. 5, formell genau parallel 6, 4. 5^a; 𝔗 und 𝔖 lesen wie der masoretische Text). Der Wortlaut in v. 5^b ist nicht ohne Schwierigkeit. Wenn יוצאות zu den unmittelbar vorher genannten רוחות gehören sollte, dann müßte man grammatisch richtig היוצאות erwarten. Ohne Artikel macht es den Eindruck, Prädikat zu einem vorhergehenden Subjekt zu sein, das aber wiederum aus grammatischen Gründen nur אלה, nicht aber der ganze Ausdruck: אלה ארבע רוחות הש״ sein könnte. Das hat Wellhausen (Nowack und Marti) wohl veranlaßt, אלה auf die Wagen zu beziehen, damit dann auch unmittelbar das Particip. fem. יוצאות als Prädikat zu verbinden und vor ארבע ein לְ einzusetzen. Der Sinn ist dann: „Diese Wagen gehen aus nach den vier Winden, nachdem sie sich . . . .“ Nun hat aber die Einfügung der Präposition ל nicht die geringste Stütze in der Texttradition. Die Stellung der Angabe der Richtung des Gangs vor dem verbalen Prädikat scheint mir auch mindestens auffällig zu sein. Dazu kommt ferner der Umstand, daß die alten Versionen ארבע ר״ הש״ als Prädikat zu אלה ansehen, nicht minder auch der Umstand, daß die Analogie in diesen Nachtgesichten selbst für diese älteste Exegese spricht; man vergleiche nur 1, 10^b; 2, 2; 4, 10^b. 14. M. E. bleibt, wenn im übrigen der Wortlaut in der überlieferten Gestalt wirklich ursprünglich ist, was mir nicht ganz sicher erscheint (s. u.), nichts anderes übrig als festzuhalten, daß hier die Wagen „den vier Winden des Himmels“ gleichgesetzt werden. Um die in dem יוצאות steckende grammatische Schwierigkeit zu beseitigen, muß man sich entschließen, den

Artikel einzufügen. Es wäre bei der vielfach schon festgestellten Beschädigung des Textes in diesen Visionen nicht unmöglich, daß, etwa unter Einwirkung des יוצאות in v. 1, das ה des Artikels beim Abschreiben verloren gegangen wäre. Dazu ist auch die Tatsache zu beachten, daß der Text in v. 5bβ nicht ganz gleichmäßig von den alten Versionen bezeugt wird. 𝔊 bietet: ἐκπορεύονται παραστῆναι τῷ κυρίῳ πάσης τῆς γῆς. Dieselbe Auffassung des Textes findet sich in 𝔙: qui (so relativisch angeschlossen auch 𝔖ʰ und von jüngerer Hand auch in 𝔊ℵ) egrediuntur, ut stent coram dominatore omnis terrae. Das ergibt aber genau die der im masoretischen Texte vertretenen entgegengesetzte Anschauung. Während sie nach dem hebräischen Texte ausziehen, um Gottes Auftrag auszuführen, müßten die Wagen also hier erst eintreffen, um sich von Jahwe mit einem Auftrage versehen zu lassen. Ob hier wirklich eine andere Textgestalt vorausgesetzt wird, etwa להתיצב statt מהתי׳? Leider wissen wir von den drei jüngeren griechischen Versionen hier garnichts. Das Targum zeigt in seiner Paraphrase ganz deutlich den masoretischen Text. Dagegen verdient die syrische Version jedenfalls ernste Beachtung. Dort findet sich kein Äquivalent für das hebräische יוצאות, vielmehr lautet die Übersetzung, als stände im hebräischen Texte: הַמִּתְיַצְּבוֹת על וג׳ (= דְקימן הוי קדם וג׳). Man wird zugeben, daß das ein sachlich ganz gutes Attribut zu dem vorausgehenden Hinweis auf die „Winde“ sein würde. Immerhin aber ist es nicht geraten, danach den überlieferten Text zu korrigieren. Es bleibt jedenfalls die Möglichkeit, daß sich in der auf den Syrer führenden handschriftlichen Tradition die beiden Ausdrücke יוצאות מהתיצב infolge gewisser äußerer und lautlicher Ähnlichkeit zu jener Form des Ausdrucks irrtümlicherweise zusammengeschoben haben. Es ist nicht einmal sicher, ob wir von hier aus den Artikel vor das Particip einfügen dürfen, da die relativische Anknüpfung im Syrischen auch auf Rechnung des Übersetzers gesetzt werden könnte. Nach alledem also werden wir wohl beim masoretischen Texte und der uralten Auffassung desselben stehen bleiben müssen. Nur würde ich, wie gesagt, die Hinzufügung des Artikels zu dem Particip für keine so schwierige Korrektur halten, daß man sich vor ihr zu scheuen brauchte[1].

1) Ich möchte, allerdings nur anmerkungsweise, den Gedanken zur Erwägung empfehlen, ob nicht etwa die Worte ארבע רוחות השמים

In v. 6 ist, wie man schon erkannt hat, auch nicht alles in Ordnung. Zunächst kann Marti recht haben, der das recht unbequeme אשר בה für einen Zusatz hält. Das folgende יצאים ist, da eigentlich המרכבה als Subjekt zu supplieren ist, grammatisch nicht ganz leicht, wenn auch nicht unmöglich. Aber alles ist in Ordnung, wenn אשר בה getilgt wird. Dann ist הסוסים Subjekt. — Sodann ist die Verschiedenheit der Zeitformen der Verben bedenklich. Schon Ewald bemerkt dazu, der Zusammenhang des ganzen Vorganges lehre, daß in v. 6 zweimal statt יָצְאוּ vielmehr יְצְאוּ zu lesen sei. Jedenfalls leitete ihn dabei ein richtiges Gefühl. Wellhausen schreibt sodann, „der Wechsel zwischen Participium und Perfektum sei gewiß nicht ursprünglich, wahrscheinlich sei überall das Participium herzustellen“. Marti folgt ihm darin, auch Nowack stimmt ihm in dem allgemeinen Urteil bei, nur läßt er es fraglich bleiben, ob jedesmal mit Wellhausen das Particip oder das Perfekt herzustellen sei, auch letzteres sei nach Ges.-Kautzsch, Gramm. § 106,3, durchaus möglich. Die grammatische Möglichkeit des Perfekts wird man sicher zugeben müssen, aber mir scheint, als wenn sachliche Erwägungen eher rieten, wie Wellhausen zu urteilen. Man darf nicht übersehen, daß mit dem Verbum überall das lokale Ziel angegeben ist, nach dem die Wagen ziehen sollen, sodann muß auch wohl beachtet werden, daß erst in v. 7 die Gespanne den Befehl erhalten, ihre Fahrt zur Ausrichtung des ihnen Aufgetragenen zu beginnen. Genau genommen sind sie also v. 6 noch nicht ausgezogen nach dem Lande des Nordens usw., sie sind vielmehr bisher nur aus

---

ein uraltes (ob sachlich richtiges?) Interpretament sein dürften. Das an der Spitze von v. 6 stehende אשר בה (m. E. auch schwerlich ursprünglich; vgl. gleich nachher oben) greift selbstverständlich wieder zurück auf die Wagen. Auf die „Winde“ wird eigentlich nachher keine weitere Rücksicht genommen. Läsen wir bloß: אלה יוצאות מהתיצב וג׳, so würde die Unbequemlichkeit jener Anknüpfung des Relativums über die רוחות hinweg wegfallen, der Satz grammatisch völlig unanstößig sein und die Formulierung der Antwort auf die Frage, was diese Wagen seien, formell ziemlich der Antwort entsprechen, die 1,10[b] auf die Frage, was die Rosse seien, gegeben wird. Ich wage es freilich nicht, mehr als diese Anregung zu weiterer Erwägung zu geben, obwohl ich subjektiv überzeugt bin, daß die Worte zugesetzt sind. Daß es sich, wie ich schon bemerkte, um ein begreifliches Interpretament handelt, wird sich hoffentlich aus den weiteren Ausführungen oben im Texte von selbst ergeben.

der unmittelbaren Nähe des Herrn der Welt zwischen den beiden ehernen Bergen hindurch herausgekommen und in den für das Auge des Propheten zugänglichen Bereich eingetreten, natürlich ausgerüstet auch mit dem Auftrag, Gottes Willen in den verschiedenen Richtungen des Himmels auszuführen, aber sie sind doch erst im Begriff, dies letztere ins Werk zu setzen. Mir scheint dies doch bequemer durch das Particip ausgedrückt zu werden. Man könnte sich auch auf die Participien in v. 1. 5 berufen, denn die Verba in v. 6 und 7aα sind im Grunde mit diesen sachlich und zeitlich gleichzustellen, nur wird hier ein anderer Nebenumstand als dort noch besonders hervorgehoben, nämlich das Ziel ihres Auszugs, in v. 5 dagegen der eigentliche Ausgangspunkt ihres Vorgehens und in v. 1 die Stelle, wo sie in das Gesichtsfeld des Propheten eingetreten sind. Ich neige darum viel eher dazu, mit Wellhausen überall יֹצְאִים zu schreiben. Es ist jedoch vor einer wirklichen Entscheidung nach der einen oder anderen Seite nötig, auch die Versionen noch zu Worte kommen zu lassen.

Mit dem masoretischen Texte stimmt in diesem Punkte nur das Targum. Auch dort lesen wir zuerst נְפַקְין und dann dreimal Perfekt: נְפַקוּ. 𝔊 bietet überall ἐξεπορεύοντο. Hier läßt sich freilich nicht mit Bestimmtheit sagen, welche Verbalform im hebräischen Texte vorausgesetzt wird, umso weniger, als der Grieche, wie wir schon sahen, in v. 5 ἐκπορεύονται liest, während im hebräischen Text יצאות überliefert ist. Vom grammatischen Standpunkte aus stände der Annahme nichts im Wege, das griechische Imperfekt auch als Äquivalent für hebräisches Particip zu betrachten; es könnte sogar auch Übersetzung des aoristisch verstandenen Perfekts sein[1]. Nur das

1) Der hexaplarische Syrer gibt das Imperfekt des Griechen mit נפקין הוו wieder, drückt damit also auch die Zuständlichkeit oder Dauer der Handlung, von der hier die Rede ist, aus, wie sie im griechischen Imperfekt und auch im hebräischen Particip ausgesprochen ist. Dem hebräischen Perfekt wie dem semitischen überhaupt eignet jedenfalls diese Bedeutung nicht ohne weiteres. Man könnte daher meinen, das Imperfekt des Griechen ließe überwiegend an ein Particip als Grundlage im hebräischen Texte denken. Dies könnte umso näher liegen, wenn — was durchaus wahrscheinlich ist — der alexandrinische Übersetzer gewöhnlich mehr vom aramäischen als vom althebräischen Sprachgebrauch beherrscht war. Freilich berechtigt auch das nicht zu einem sicheren textkritischen Schlusse.

eine dürfen wir, wie es scheint, als sicher betrachten, daß der Grieche formelle Einheit des verbalen Ausdrucks voraussetzt. Es ist zu bedauern, daß wir nicht mehr sagen können.

Mir scheint nun im Zusammenhang hiermit — leider wissen wir von den jüngeren griechischen Versionen gar nichts — von ziemlich großem Interesse die syrische Version zu sein. Sie hat in v. 6 an allen drei Stellen das Participium (נָפְקִין) übersetzt, dagegen in v. 7ª hat auch sie das Perfekt (נְפַקוּ). Die formelle Gleichheit der Verba in v. 6 gewinnt jedenfalls an kritischer Bedeutung nicht bloß, weil sie in der Gestalt des Participiums mit den oben angestellten allgemeinen Erwägungen im Einklang steht, sondern auch, weil ihr jenes Zeugnis in 𝔊 zur Seite tritt. Es ist ja sicher, daß der Syrer im allgemeinen seine Textvorlage ziemlich genau wiedergegeben hat; nichts hindert daher an dem Urteil, er habe auch hier wirklich an allen drei Stellen Participia vorgefunden und darum auch im Syrischen solche angewandt. Man darf eine Ermutigung zu diesem Urteil auch in der Tatsache finden, daß er in v. 7 das Perfekt übersetzt, denn hier hat er gewiß in seiner Vorlage das Perfekt vorgefunden, was sollte ihn sonst gehindert haben, nicht auch hier das Particip in seinen Text aufzunehmen? Es ist auch nicht unwahrscheinlich, daß יצאו in v. 7 wirklich ursprünglich ist, ebenso aber auch, daß es ursprünglich nicht direktes Prädikat zu dem an der Spitze von v. 7 genannten Subjekt war; hier hat der Text, wie sich uns noch ergeben wird, wahrscheinlich einen Verlust erlitten. Die Annahme ist nun nach meinen textkritischen Erfahrungen durchaus nicht zu kühn, daß wirklich der Syrer eine ältere und richtigere Textgestalt voraussetzt, als sie uns in der masoretischen Lesart vorliegt. Sie ist es hier umso weniger, als man ja, wenn auch mit der freilich hier sehr gebotenen Zurückhaltung, 𝔊 ebenfalls dafür geltend machen kann. Von der älteren Lesart, die auch als die ursprüngliche betrachtet werden könnte, wäre dann in der handschriftlichen Überlieferung, die zum masoretischen Texte führte und die auch vom Targum, wohl auch von der Vulgata[1], vorausgesetzt wird, nur das erste Parti-

1) 𝔙 bietet in v. 6. 7 nacheinander folgende Verbalformen: v. 6: egrediebantur — egressi sunt — egressi sunt, v. 7: exierunt. Das sieht ganz so aus, als ob es Wiedergabe der Tempusformen sei, wie sie im überlieferten hebräischen Text vorliegen.

cipium übrig geblieben, während danach sich unter irgendwelchem Einfluß (möglicherweise unter dem des v. 7 stehenden Perfekts) an die Stelle des Particips die Form des Perfekts als Schreibfehler eingeschlichen haben müßte. Ziehe ich also das, was die Versionen uns an die Hand geben, zusammen, so meine ich, es ergebe sich mit überwiegender Wahrscheinlichkeit, daß Wellhausen recht hat, wenn er überall יצאים herstellen will, in v. 7 aber müssen wir das Perfekt, wie ich glaube, festhalten.

M. E. hat Wellhausen (Nowack, Marti) unzweifelhaft recht, wenn er meint, in dem אחריהם stecke ein Fehler oder eine auf Grund eines verstümmelten Textes rekonstruierte Lesart. Die überlieferte Lesart ist sehr alt, sie wird von allen Versionen (so weit wir sie kennen) vorausgesetzt, stand also schon im Texte, ehe sich die ägyptisch-alexandrinische Texttradition abzweigte und ihren eigenen Weg zu gehen begann. Alles, was wir in dem Visionsberichte bis v. 5 gelesen, läßt darauf schließen, daß darum eine Vierzahl von Wagen und Gespannen erscheint, weil sie nach den vier Himmelsrichtungen gehen sollen, und zwar je eins nach der durch seine Farbe bezeichneten Weltgegend. Der Schluß ist nun nach meiner Überzeugung unabweisbar, daß neben „dem Lande des Nordens“ und „dem des Südens“ auch das Land des Ostens und das des Westens im ursprünglichen Text nicht gefehlt haben. Um so gewisser scheint mir dieser Schluß zu sein, wenn die oben versuchte Deutung der verschiedenen Farben der Gespanne das Richtige getroffen hat, woran ich nicht zweifele. Bestätigung wird der Schluß aber auch noch durch die weiterhin folgenden Nachweise erfahren. Wellhausen hat m. E. sachlich recht, wenn er, für das überlieferte, mit vorausgesetztem אל höchst sonderbare אחריהם zu lesen vorschlägt: אֶל־אֶרֶץ הַקֶּדֶם oder vielleicht zutreffender קדם ohne Artikel, denn 𝔊 schreibt auch beim Süden: ἐπὶ γῆν νότου, setzt also auch תימן ohne Artikel voraus. Es könnte aber auch אֶרֶץ מִזְרָח dagestanden haben. Vielleicht ließe sich die Entstehung von אחריהם hieraus paläographisch leichter erklären. Ich möchte diese Lesart vorziehen; eine Empfehlung dafür ergibt sich aus 8, 7, dann aber auch aus den Stellen, die ich hernach (S. 182 Anm.) zur Wiederherstellung des Anfangs von v. 7 verwenden werde. Das Wort מזרח würde auch nach seinem begrifflichen Inhalte in

viel deutlicherer Beziehung zu der Farbe stehen, womit der Osten bezeichnet wird.

Die Analogie verlangt, wie ich mit Wellhausen, Nowack und Marti glaube, gebieterisch auch hinter dem Subjekt v. 7[a] die Angabe der Himmelsrichtung, in der das vierte Gespann auszuziehen bestimmt war. Hier muß hinter והאמצים ein Teil des Textes ausgefallen sein. Nach dem gegenwärtigen Texte, der sicher älter ist als alle Übersetzungen, denn alle stimmen mit dem hebräischen Texte überein[1], kann alles, was in v. 7 steht, kaum anders denn als Aussage in bezug auf das vierte Gespann verstanden werden. Aber daß dies Gespann gleichsam ziellos über die Erde habe schweifen sollen oder daß es, wie von Orelli sagt, zwar voll Verlangen nach einem Ziel und Wirkungsfeld, ohne aber ein solches zu erhalten, „einstweilen sich mit suchendem Umherfahren begnügen müsse“, kann nicht im Sinne der Vision sein. Nowacks Frage ist durchaus berechtigt, wenn für das vierte Gespann noch keine Aufgabe da war, warum es denn überhaupt ausgesandt werde, warum es nicht warte, bis seine Stunde gekommen sei? Ich füge hinzu, ist es denn überhaupt eine für das religiöse Denken eines alttestamentlichen Propheten vollziehbare Vorstellung, daß Gott etwas, wenn auch nur zunächst, Zweckloses unternehmen oder daß er auch nur seine Organe zweck- und ziellos, wenn auch nur für eine kurze Zeit, hinaussende, gewissermaßen um sie nur in Bewegung zu setzen und nicht bei sich zurückhalten zu müssen? Ich meine nicht. Vielmehr gilt mutatis mutandis hier genau das, was Jes. 55, 10 f. vom Worte Jahwes gesagt wird, vgl. dazu auch Jes. 45, 18 f. M. E. versteht es sich von selbst, wenn von v. 1 an davon die Rede ist, es seien vier Wagen und vier Gespanne von Jahwe ausgegangen, daß sie dann auch alle mit einem bestimmten, wie wir sahen, hinsichtlich der lokalen Richtung durch die Farbe der Gespanne angezeigten göttlichen Auftrage ausgerüstet sind. Und wenn wir, wie ja der überlieferte Text gebietet, nach v. 5 bei den Wagen an die vier Winde denken müssen — Winde als Gottesboten nach Ps. 104, 4 —, wie soll man sich denn das vorstellen, daß drei

---

1) In 𝔊 ist ללכת wohl ursprünglich nicht vorausgesetzt, zwar findet es sich handschriftlich neben dem folgenden לְהִתְהַלֵּךְ bezeugt (. . . καὶ ἐπέβλεπον τοῦ πορεύεσθαι (καὶ?) τοῦ περιοδεῦσαι τὴν γῆν), aber Syr.-Hexapl. hat nur τοῦ περιοδεῦσαι wiedergegeben (למתכרכא).

Winde nach verschiedenen aber bestimmten Richtungen ausziehen, während der vierte ziellos über die Erde hin und her eilt, denn daß ihm etwa die Richtungen jener einzuschlagen versagt wäre, läßt wenigstens das allgemeine, dreimal wiederholte בארץ nicht vermuten. Läßt sich schon die im überlieferten Texte v. 6 stehende Aussage über die weißen Gespanne im Zusammenhange mit dem, was von den schwarzen gesagt wird, nur mit Mühe auslegen und begreifen, so ist doch nach meinem Gefühl es noch ein gut Teil schwieriger, sich v. 7, vor allem theologisch unanstößig, verständlich zu machen. Ich sehe keinen anderen Ausweg, wenn wir zu einer in sich einheitlichen Vorstellung von dem Visionsbilde gelangen wollen, als die Annahme, daß der Text am Anfang von v. 7 einen vielleicht recht starken Verlust erlitten hat, einen Verlust, der schon früh, jedenfalls vor dem Zeitpunkt eingetreten ist, nach welchem sich die ägyptische Texttradition von der palästinensischen abgezweigt hat.

Ferner hat Nowack unzweifelhaft recht, wenn er sagt, Subjekt zu ויבקשו וג״ könnten nach v. 5 (1, 8 ff. würde ich nicht heranziehen, wenigstens könnte diese Parallele nicht ohne weiteres als beweisend angesehen werden) nur die vier Wagen sein. Sind sie zugleich von Jahwes, des Weltherrn, Sitz herausgekommen, so versteht es sich, wie ich meine, von selbst, daß sie auch gleichmäßig alle vier in sich den Trieb fühlen, vorwärts zu ziehen, um die ihnen aufgetragene Aufgabe zu erfüllen. Und das התהלך בארץ, von ihnen allen zugleich ausgesagt, hat im Zusammenhang des Visionsbildes oder des prophetischen Berichtes die Absicht, anzudeuten, daß das Werk, von dem Jahwe in diesem letzten Bilde dem Propheten und durch ihn seiner Gemeinde Kunde geben will, sich auf die Erde überhaupt erstreckt, daß es erst dann vollendet ist, wenn sein hier gemeinter Wille an der Welt nach allen Himmelsrichtungen hin vollstreckt sein wird.

Wieviel nun aber in der so festgestellten Lücke des Textes einst gestanden hat, wissen wir nicht, aber ich halte es durchaus für möglich, ja, für wahrscheinlich, daß der Verlust mehr umfaßte als nur die analog den Aussagen in v. 6 hier als Prädikat zu והאמצים zu ergänzenden Worte. Ich halte es für wahrscheinlich, daß יצאו zu dem mit ויבקשו fortgeführten Absatz im Berichte über die Vision gehörte und daß der Verlust vor diesem יצאו zu suchen ist, dies Wort selbst also ursprünglich

garnicht mit dem jetzt vorhergehenden Nomen in grammatischer Verbindung gestanden hat. Ich erkläre mir den Verlust einfach aus einer Abirrung des Auges eines Abschreibers von der hinter והאמצים stehenden Form vom gleichen Verbum, gleichviel ob dieselbe nun einst יצאים (was, wie wir sahen, wahrscheinlich ist) oder auch יצאו lautete. Das ist ja ein häufig zu erkennender Grund für Textverluste nicht bloß in der hebräischen Texttradition gewesen. Daran also auch hier zu denken, liegt darum nicht so gar fern. Machen wir uns aber so den Verlust plausibel, so steht der weiteren Annahme auch nichts im Wege, das Auge jenes Abschreibers sei durch die wesentliche Gleichheit der fraglichen Konsonantengruppen nicht bloß von der einen Zeile seiner Vorlage in die gleich folgende abgezogen worden, sondern es könnte ganz gut auch zu einem weiteren Sprung in die zweitfolgende oder in eine noch später folgende Zeile verführt worden sein. Zunächst ist hinter והאמצים einzufügen: יצאים אֶל־אֶרֶץ מַעֲרָב (nicht wie Nowack und ihm folgend auch Marti will הָעֶרֶב[1]). Wie der Text des Berichts nun aber weiter lautete, das ist schwer zu erraten, geschweige zu sagen. Ich halte es jedoch für möglich, daß mit einem neuen Überleitungssatz (ähnlich wie v. 1^a vgl. 5,5. 9) der weitere Bericht fortgesetzt worden ist. Man darf dabei nicht übersehen, daß Subjekt zu ויאמר in v. $7a\beta$ doch wohl der angelus interpres ist, nicht Gott, wie Marti meint. Da dieser Engel mit dem „Engel Jahwes" identisch ist, gibt er ihnen den Befehl, so wie in c. 1 die Reitergeschwader an ihn zunächst berichten. Übrigens ist vielleicht hinter ויאמר auch etwas ausgefallen, und zwar könnten es die Worte sein: לָהֶם הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי לֵאמֹר. Es könnte das Auge des Abschreibers über להם hinweg auf לכו (vielleicht in untereinander stehenden Zeilen) abgeirrt sein. Man beachte die oberflächliche Ähnlichkeit der Wortbilder von להם an und von לכו an. Inhaltlich

---

1) הערב ist, soviel ich weiß, zur Bezeichnung des Westens ebensowenig gebraucht wie בקר zur Benennung des Ostens. Der Sprachgebrauch kennt, soviel ich weiß, nur מַעֲרָב dafür; man vergleiche folgende, teilweise auch sachlich hierher gehörige, Stellen: Ps. 107,3; Jes. 43,5; 45,6; 59,19; Ps. 75,7; 103,12; 1 Chron. 7,28; 12,15; 26,16. 18. 30; 2 Chron. 32,30. Teilweise bieten diese Stellen (es sind alle für מערב, die im alten Testamente vorkommen) auch als Gegensatz zum Westen für Osten das Wort מזרח, können also auch die Einfügung dieses Wortes in v. 6 empfehlen.

zutreffend werden wir vor יצאו ergänzen dürfen: „die Rosse". Ergänzen wir demgemäß den Text, so ergibt sich, wenn wir ihn in der mutmaßlichen Gestalt und Größe der Kolumnenzeilen schreiben, daß ein Ausfall der vermißten Textteile durch Versehen eines Abschreibers ziemlich plausibel gemacht werden kann. Ich schreibe, indem ich das erste Wort von v. 7 als Ende einer Zeile betrachte, folgendermaßen:

. . . . 7 והאמצים
(21 Buchst. =) [יֹצְאִים אֶל אֶרֶץ מַעֲרָב וְהַסּוּסִים]
(20 „ =) יָצְאוּ ויבקשו [1] ללכת להתהלך
(21 „ =) בארץ ויאמר [לָהֶם הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר
(19 „ =) כִּי לֵאמֹר] לכו התהלכו בארץ

Man wird zugeben, daß, wenn der Text etwa so geschrieben war, eine Abirrung des Auges zunächst über das die Zeile beginnende יצאים hinweg auf das die nächste Zeile beginnende יצאי sehr leicht erklärbar ist; ebenso leicht war aber für einen flüchtigen Abschreiber ein Abirren des Auges aus der vorletzten in die letzte Zeile, wenn wirklich להם auf ויאמר folgte und in der nächsten Zeile לאמר dem לכו vorausging. Ebenso wird man zugeben, daß der Text, so ergänzt, auch sachlich bis ans Ende von v. 7 einen guten und in sich wohl abgerundeten Zusammenhang bietet.

Das dreifache בָּארץ in v. 7 zeigt deutlich, daß Jahwes Auftrag sich über die ganze Erde erstreckt. Aus dem ganzen bisherigen Berichte aber ergibt sich, daß alle vier Gespanne die gleiche Aufgabe zu erfüllen haben, ein jedes natürlich in dem Teile der Welt, zu dem es abgesandt ist. Ich meine nun, der Schluß liege sehr nahe, daß da, wo eine positive Hindeutung auf die wirkliche Aufgabe der Abgesandten Jahwes geboten werde, diese sich auch auf alle vier gleichmäßig beziehen werde, daß es sich demnach, wenn in v. 8 lediglich vom Lande des Nordens die Rede sei, wahrscheinlich um eine Abänderung des ursprünglichen Textes handle. Man könnte ohne Mühe diese besondere Beziehung aus dem Texte entfernen und die Beziehung der Hauptaussage auf die ganze Erde wieder-

1) Übrigens darf man fragen, ob ἐπέβλεπον in 𝔊 (woneben als Variante handschriftlich ἐζήτουν vorkommt) hebräisches ויבקשו voraussetzt. Der hexaplarische Syrer gibt das griechische Wort mit חירין wieder, hat aber am Rande auch בעין notiert, welche Wurzel 𝔖 im Text verwendet.

herstellen. Zu dem Ende bedürfte es nur der Streichung zunächst von אל ארץ צפון und dann nach Beseitigung des schließenden צפון der Lesung בָּארץ, und der Satz הניחו את רוחי בארץ sagte allgemein für die ganze Erde aus, was hier gemeint ist. Und dazu paßte בָּארץ ja auch aufs genaueste zu dem, was in v. 7 gesagt ist.

Man wird angesichts der nachgewiesenen Korruption des ursprünglichen Textes die Möglichkeit wenigstens nicht unbedingt bestreiten, daß in der angegebenen Weise in den Text des Verses eingegriffen sei. Die spezielle Beziehung der einst allgemein gemeinten Angabe auf den Norden könnte durch den nächstfolgenden Abschnitt veranlaßt und von demjenigen in den Text hineinkorrigiert sein, der den Bericht v. 9ff., in dem es sich um die Diaspora im Norden handelt, an das letzte Gesicht unmittelbar anfügte. Daß in dieser Anfügung ein wertvoller Wink für das richtige Verständnis der letzten Vision steckt, werden wir nachher sehen. Es scheint mir auch sonst nicht an Spuren zu fehlen, die darauf hinweisen, daß wir in v. 8 nicht mehr den ursprünglichen Text vor uns haben.

Besonders auffällig ist m. E. gleich das im Anfang des Verses stehende: ויזעק אתי. Für das אתי findet sich bei den alten Textzeugen, soweit sie uns noch zugänglich sind, nur noch in 𝔗 (ואכרז עלי) und in 𝔙 (et vocavit me) ein Äquivalent, weder 𝔊 (καὶ ἀνεβόησε) noch 𝔖 (וקעא) hat dies pronominale Objekt. Danach müssen wir die Möglichkeit ins Auge fassen, daß das Wort אתי erst in jüngerer Zeit der Textgeschichte eingefügt wurde. Vielleicht drängte sich irgendwann aus dem bald folgenden אלי auch hinter ויזעק (als Qal Imperf. gesprochen) ein אלי ein und infolge einer Verderbnis wurde hieraus אתי, das dann die hiphilische Aussprache des Verbalausdrucks zur Folge hatte (es kommt freilich auch Qal mit Acc. des persönlichen Objekts vor). Aber trotz der Bezeugung durch alle Versionen (von den jüngeren griechischen wissen wir leider nichts) ist ויזעק sehr auffällig und seine ursprüngliche Zugehörigkeit zum Texte sehr verdächtig. זעק hat immer die Bedeutung lauten Rufens und, wenn man es mit „schreien“ übersetzt, so wird man in den meisten Fällen das Richtige treffen. Nun sehe ich aber nicht recht ein, warum in dem Moment, in dem wir v. 8 stehen, der Engel schreit oder auch nur laut ruft, wenn er dem Propheten, der doch in seiner unmittelbarsten

Nähe zu denken ist und mit Aufmerksamkeit alles, was vor ihm vorgeht, beobachtet, mitteilen will, was er hernach sagt. Mir scheint auch der Inhalt seiner Mitteilung hier ebensowenig, wie sonst in diesen Gesichten, Veranlassung zu einem schreienden, erregten (von Orelli) Anruf zu geben. Ich mache ferner noch auf etwas aufmerksam, das, so wenig gewichtig es auf den ersten Blick auch sein mag, dennoch für die Beurteilung des überlieferten Textes hinsichtlich seiner Ursprünglichkeit ins Gewicht fällt. Man wird zunächst stutzen, wenn ich den Finger auf וידבר als verdächtig lege. Aber man durchsuche alle Visionsberichte unseres Propheten, achte auf seine Ausdrucksweise und frage sich dann, ob er wirklich geschrieben haben wird, wie wir hier lesen: וידבר אלי לאמר? ob es nicht vielmehr wahrscheinlich ist, daß er auch hier — es ist die einzige Stelle — ויאמר אלי לאמר geschrieben hat? Solche stilistische Gründe mögen sonst nicht viel wiegen, hier, glaube ich, darf man nicht daran vorüber gehen. Mir legt die vollkommene Vereinzelung dieses וידבר in der Erzählung des Propheten in Verbindung mit dem auch bedenklichen ויזעק den Schluß nahe, daß auch am Anfang von v. 8 der Text nicht unversehrt erhalten ist, daß das, was wir jetzt lesen, auf Grund der Trümmer eines etwas anders lautenden Textes zurecht gemacht ist, und zwar zurecht gemacht ist wahrscheinlich schon von der Hand, der wir das Sacharjabuch in seiner vorliegenden Gestalt verdanken, also schon in früher Zeit, jedenfalls in einer Zeit, die vor der Abzweigung der 𝔊 zugrunde liegenden ägyptischen Texttradition zu suchen ist.

Natürlich ist es eine schwierige Sache, den ursprünglichen Text auch nur vermutungsweise wieder zu suchen. Aber wenn ich mich nach der Art, wie der Prophet sonst wohl zu solchen Worten des Engels überleitet, umsehe, so scheint es mir, als liege es nicht fern zu vermuten, der ursprüngliche Text habe hier im wesentlichen so gelautet wie z. B. in v. 5[a], nämlich: ויען המלאך הדבר בי ויאמר אלי, oder auch, wie v. 5[a], nur המלאך und darauf folgte sodann mit oder ohne einleitendes לאמר (meist fehlt es in solchen Ansprachen des „Engels“ an Sacharja) das Wort über die eigentliche Aufgabe der Wagen und Gespanne. In וידבר wird dann also ein Überrest jenes הדבר stecken oder es könnte auch suggestiv bewirkt haben, daß einem Abschreiber וידבר statt ויאמר in die Feder floß. Im übrigen würde

angenommen werden müssen, daß neben einzelnen gut erhaltenen Buchstaben des ursprünglichen Textes andere ganz oder doch nahezu ganz verwischt gewesen sind, als der Text zurecht gemacht wurde.

Vorausgesetzt nun aber, meine Vermutung treffe zu, der Text habe so wie angegeben gelautet, dann ergäbe sich sofort weiter, daß vor v. 8 und nach dem Ende von v. 7 auch noch etwas von dem ursprünglichen Texte vermißt wird. Es müßte hier wie gleich nach dem Anfang von v. 7 ein völliger Textverlust konstatiert werden. Und wenn wir uns auf die früheren Visionen besinnen, zumal auf den Bericht über die dreiteilige vorletzte in c. 5, so scheint mir die Vermutung wohl begründet zu sein, daß wirklich nach dem Bericht über den vom Engel dem Gespanne gegebenen Befehl, über die Erde zu schweifen, der Prophet an den angelus interpres die Frage richtete, zu welchem Zwecke denn diese Gespanne hinausziehen müßten. Zum Vergleiche eignete sich 5, 10, vielleicht in formeller Hinsicht noch mehr 2, 4. Der Satz, der zu ergänzen wäre, könnte etwa diese Gestalt gehabt haben: וָאֹמַר אֶל־הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי מָה אֵלֶּה יֹצְאִים לַעֲשׂוֹת בָּאָרֶץ oder wie v. 4 mit ואען am Eingang. Sollte in v. 7[b] das femin. ותתהל״ wirklich richtig sein, dann müßte man dazu als Subjekt הַמַּרְכָּבוֹת ergänzen, und die Folge würde sein, daß man in dem hier zu ergänzenden Satze יֹצְאוֹת lesen müßte. Es würde dann aber auch in v. 7[a] vor יָצְאוּ nicht, wie oben (S. 183) geschah, והסוסים, sondern והמרכ״ eingesetzt werden. Indes, die maskul. Formen der Verba in v. 7[a] scheinen zu empfehlen, auch in v. 7[b] das Maskulin. ויתה״ zu lesen. Es ist ja auch selbstverständlich, daß die Wagen zu den Pferden hinzugedacht werden müssen. Nach v. 1f. läge es freilich näher, auch hier am Ende wieder die Wagen in den Vordergrund rücken zu lassen. Aber durch v. 6. 7[a] und infolge der besonderen Bedeutung, die die Farben der Rosse in dem prophetischen Bilde haben, scheint sich der Blick des Schauers so stark auf die Rosse gerichtet zu haben, daß sie nun zuletzt statt der Wagen, der eigentlichen Träger des „Geistes“, in den Vordergrund der Schilderung gerückt sind. Die vorwärts treibende Kraft ist ja freilich auch in ihnen.

Die äußere Möglichkeit, daß die Sache sich so verhält, wie ich hier vermutet habe, scheint dadurch gestützt zu werden, daß in diesem Visionsbericht hintereinander mehrere Text-

verstümmelungen, teilweise jedenfalls ganz sicher, noch zu erkennen sind, nämlich in v. 6 in dem אחריהם, hier neben starker Verwischung auch wohl teilweise Verstümmelung des ursprünglichen Wortlauts, dann im Anfang von v. 7, wo das meiste von dem ursprünglichen Wortlaut ganz verloren ist. Kurz hinterher würde dann nach einem Bruchstück recht gut erhaltenen Textes wieder eine stärkere Verderbnis mit teilweise gänzlichem Verlust des Textes folgen. Es gehört nun m. E. nicht allzuviel Phantasie dazu, sich eine Handschrift vorzustellen, wo sich das wechselnde Bild von gut erhaltenen Textteilen mit völlig verwischten oder doch stark zertrümmerten Zeilen oder Teilen von Zeilen, wie ich es eben im Auge hatte, wirklich dem Leser darbot. Natürlich bitte ich nicht zu übersehen, daß es sich nur um Vermutungen handelt, zugleich aber auch nicht zu vergessen bei ihrer Beurteilung, von welchen Ausgangspunkten aus mich meine Überlegungen zu ihnen geführt haben. Im übrigen ist die Tatsache von nicht geringem Interesse, daß der Bericht über die „Nachtgesichte“ an seinem Anfang und an seinem Ende, wie wir nunmehr wissen, eine starke Textverstümmelung erfahren hat. Das könnte darauf hindeuten, daß dieser Bericht zunächst eine Schrift für sich bildete, als solche mancherlei Schaden erlitt, bis er in das gegenwärtige Sacharjabuch eingefügt und redigiert wurde zu der Gestalt, in der wir ihn lesen. Jedenfalls aber glaube ich auch von der hier besprochenen Tatsache aus meine Annahme, daß die Nachtgesichte zunächst für sich bestanden ohne alle Anhänge, als wohl begründet ansehen zu dürfen, und daß das gegenwärtige Buch Sacharjas nicht von der Hand des Propheten, sondern von der eines Späteren redigiert worden ist.

Nun müssen wir zu v. 8^b übergehen. Ich bemerkte schon, daß ich v. 8^b für erweitert halte und daß die alleinige Erwähnung des Nordens nicht ursprünglich sei, daß sich vielmehr das Wort des Engels ursprünglich auf alle vier Wagen oder Gespanne bezogen haben müsse. Aber wenn wir nun auch die Worte, wie ich vorschlug, tilgen, die den Norden hineinbringen, so fragt sich doch sehr ernstlich, ob wir in dem übrig bleibenden Wortbestande wirklich den ursprünglichen Wortlaut des Textes vor uns haben.

Man kann zunächst an רְאֵה Anstoß nehmen. 𝔊 hat hier ἰδού = הנה (5, 5 übersetzt 𝔊 רְאֵה = ἴδε, dort auch zutreffend).

Es fragt sich aber, ob 𝔊 in seinem Texte הנה gelesen hat; der Übersetzer könnte ja auch ganz gut nur einem richtigen Gefühle, daß an dieser Stelle eigentlich nur ein ecce! (wie Vulgata hat) am Platze sei, gefolgt sein. Targum und Syrer haben die überlieferte hebräische Lesart vor sich gehabt. Sodann verdient beachtet zu werden, daß 𝔖 vor הניחו ein ו hat. Er übersetzt: ומניחין. Dieses ו ist handschriftlich auch für 𝔊 bezeugt: cod. B liest καὶ ἀνέπαυσαν, aber freilich cod. A und Sin. bieten das καὶ nicht, ebensowenig 𝔖h; auch 𝔗 stimmt mit der masoretischen Lesart. Wir werden uns also wohl bescheiden müssen mit der einfachen Feststellung der Tatsache; weitere textkritische Verwertung scheint untunlich zu sein. Marti will nach 𝔊 והנ׳ lesen.

Nun aber mache ich noch auf eine andere Tatsache aufmerksam, die m. E. von ernsterer kritischer Bedeutung ist. An der überlieferten Konsonantengruppe רוחי ist an sich nicht zu zweifeln, ebensowenig daran, daß man schon in der Zeit vor 𝔊 in dem Worte das Suff. I p. erblickt hat. Nun kann natürlich das Suffix lediglich auf das göttliche Ich gehen. Wir haben in dem Satze also ein Wort Jahwes zu erblicken, wenn der Text richtig überliefert ist. Nach dem gegenwärtigen Zusammenhang aber redet in v. 8 der Engel und grammatisch angesehen müßte also das Suffix auf das Ich des Engels zurückgehen, was aber selbstverständlich sachlich verkehrt wäre. Man könnte sagen, es brauche nicht anstößig zu sein, daß das Ich des redenden Engels in solcher Weise dem göttlichen Ich Raum gebe. Solche Übergänge kämen in der prophetischen Rede auch vor, wo es sich nicht um einen redenden Engel, sondern um einen redenden Menschen handele. Indes, sieht man sich wieder in den Visionsberichten Sacharjas um, so ergibt sich, daß der Prophet überall (es gibt keine Ausnahme), wo das göttliche Ich erscheint, die Tatsache, daß Jahwes eigenes Wort mitgeteilt wird, immer auch formell unzweifelhaft gekennzeichnet hat, sei es daß dies durch die Einführungsformel: כה אמר י״י וג״ oder durch ein nachgesetztes oder eingefügtes נאם יהוה geschieht, vgl. 1, 14; 2, 9; 3, 7; 5, 4. Demnach ist unter Voraussetzung der vollkommen richtigen Überlieferung der Konsonantengruppe רוחי (Marti sieht es als Abbreviatur für רוח יהוה an und beseitigt damit die Schwierigkeit, aber ob das hier so einfach geht, scheint mir doch sehr fraglich) und auch

der Richtigkeit der bis über die älteste Version rückwärts als allgemein geläufig bezeugten grammatischen Auffassung derselben der Schluß nicht bloß nahe gelegt, sondern direkt geboten, daß auch dies Wort Gottes als solches in der einen oder anderen Weise gekennzeichnet war. Und da wir jetzt vor demselben eine Reihe von Worten finden, deren Ursprünglichkeit mindestens zweifelhaft ist, so glaube ich die Frage wohl aufwerfen zu dürfen, ob die Textverderbnis, die wir für v. 8[a] glaubten annehmen zu dürfen, sich nicht noch etwas weiter erstreckt, ob sie nicht auch noch den das Gotteswort einleitenden Satz umfaßt haben dürfte? Es wäre ja ohne Schwierigkeit vorstellbar, daß derjenige, der den Bericht v. 9ff. mit dem letzten Nachtgesicht in so nahe Berührung brachte und dabei vielleicht, wie ich oben vermutete, den „Norden" in v. 8 hineinarbeitete, bei seiner redigierenden und teilweise rekonstruierenden Arbeit an die Stelle der die wahre Gestalt des einstigen Textes nicht mehr erkennen lassenden Trümmer des ursprünglichen Satzes die Worte einsetzte, die wir jetzt da lesen: רְאֵה ······ צפון. Gesetzt, diese Vermutung träfe das Richtige, dann ist auch nicht unmöglich, daß die Aussprache הֵנִיחוּ (wofür auch הִנִיחוּ gelesen werden könnte, vgl. Ewald dazu) nicht ganz dem Sinn des ursprünglichen Textes entspricht und daß sich im Targum noch eine Erinnerung an die richtige grammatische Auffassung erhalten hat. Das Targum fährt nämlich hinter צפון paraphrastisch folgendermaßen fort: אמר להם עֲבידו ית רעותי וג = „sage zu ihnen: tut meinen Willen . . ." Danach hat man also in der älteren jüdischen Exegese, soweit sie im Targum bezeugt ist (𝔊 und 𝔖 stimmen damit ja ebensowenig wie der masoretische Text), הָנִיחוּ (oder auch הֲנִיחוּ) und nicht הֵנִיחוּ gelesen. Man wird zugeben dürfen, daß bei imperativischer Lesung der Auftrag, den Jahwe den Gespannen gegeben hat, in trefflicher Weise zum Ausdruck gelangen würde, nur dürfte man, wenn diese Auffassung richtig sein sollte, dann zugleich annehmen müssen, daß vor הניחו im Anschluß an jenen einleitenden Satz in irgend einer Weise ausdrücklich auf die Wagen oder Gespanne Bezug genommen wurde (vielleicht nur mit pronominalem Ausdruck) als die von Jahwe Angeredeten, die Empfänger des nachfolgenden Befehls, und ferner, daß auch kenntlich gemacht war, daß nun ein eigenes Wort Jahwes folge. Indes, ich glaube nicht, daß

die von 𝔗 gebotene Lesart der sonst bezeugten vorgezogen werden darf.

So schwierig es nun auch ist, angesichts solcher Textverhältnisse einen sicheren Schritt weiter zu kommen, so dürfen wir doch nicht unterlassen, alles zu sagen, was uns zu sagen möglich ist, um vielleicht scharfsichtigeren Augen Anlaß zu bieten, weiter vorzudringen. Ich glaube in der Tat, es läßt sich wenigstens vermutungsweise noch ein Fortschritt der kritischen Arbeit anbahnen. Habe ich recht mit der Vermutung, v. 8[a] leite eine Antwort ein, die der „Engel" auf eine Frage des Sacharja nach dem Zweck des Ausziehens der Gespanne geben will, dann liegt die weitere Annahme sehr nahe, daß diese Antwort in ähnlicher Weise eingeleitet war, wie die in 2, 4 (nach unserer kritischen Rekonstruktion) und wie ähnliche Antworten sonst in diesen Berichten eingeleitet werden. Hatte Sacharja gefragt: מה אלה יצאים לעשות בארץ (oder doch ähnlich so), dann dürfen wir erwarten, daß die Antwort eingeleitet wurde mit den Worten: אֵלֶּה יֹצְאִים. Sehen wir nun die beiden zunächst überlieferten Worte ראה היוצאים an und beachten, daß das vorhergehende Wort mit einem ר schließt, dann liegt der Gedanke recht nahe, in der Konsonantenreihe אההיוצאים stecke jenes אֵלֶּה יוֹצְאִים, es sei also das vor א stehende ר (vielleicht nur infolge fehlerhafter Doppelschreibung des vorhergehenden) irrtümlich hinzugekommen und habe alsdann die Umwandlung des ל in ה und die Lesung ראה היוצ״ herbeigeführt. — Hinter אלה יוצאים müßte dann etwas gefolgt sein, das angab, zu welchem Zweck sie ausziehen, etwa in der Form eines finalen, durch ל eingeleiteten Infinitivsatzes. Natürlich müssen wir darauf verzichten, diesen Finalsatz sicher ergänzen zu wollen. Er könnte übrigens lediglich in den Worten לְהִתְהַלֵּךְ oder לַהֲלֹךְ und im Anschluß daran in einer Angabe des Gebietes ihres Wirkens bestanden haben. Diese Angabe könnte ein einfaches בארץ gewesen sein oder auch eine kurze Wiederholung der vier Himmelsrichtungen aus v. 6. 7aα. Erst die göttlichen Worte brachten vielleicht die genaue Angabe ihrer Aufgabe. Aber wie sollen wir nun mit dem folgenden Satz, der das göttliche Ich als Subjekt voraussetzt, zurecht kommen? Hierzu läßt sich auf die Analogie hinweisen, die wir in 5, 3. 4 besitzen. Auch dort beginnt in v. 3 der Engel die Frage des Propheten zu beantworten; sein

Ich räumt dann aber v. 5 dem göttlichen Ich den Platz. Der Übergang wird völlig anstandslos herbeigeführt durch die Einfügung von נאם יהוה צבאות. Denken wir uns nun einmal den Satz, den der Engel dem Propheten zunächst zur Antwort sagt, und blicken dann auf die Analogie in v. 5, 3. 4, wäre dann unmöglich, daß die mit אלה יוצאים ····· begonnene Antwort des Engels ähnlich wie 5, 4 in direkte Aussage Jahwes übergeleitet worden sei? Könnte dieser Satz nicht etwa so gelautet haben: הוֹצֵאתִים נְאֻם יהוה וְהֵנִיחוּ אֶת־רוּחִי בְּאָרֶץ. Zu והניחו erinnere ich an die Textgestalt in 𝔖 und 𝔊^B; die überlieferte Auffassung der Verbalform als Perfekt wäre auch richtig (möglich natürlich auch וְהֵנִיחוּ); vgl. dazu ferner 5, 4aβ: ובאה, das syntaktisch ganz parallel wäre. Zu הוצאתים darf ich auf das überlieferte היוצאים verweisen. Hierin können sich sehr wohl die beiden ursprünglich durch eine Mehrzahl von Worten getrennten יוצאים und הוצאתים miteinander verwirrt haben. Sie standen vielleicht in den Kolumnenzeilen übereinander oder doch nahe übereinander und da auch dem יוצ״ ein ה vorherging, mag das Auge eines Abschreibers von dem אלה יוצאים auf das הוצאתים abgeirrt sein und bewirkt haben nicht bloß, daß der auf אלה יוצאים folgende Finalsatz verloren ging, sondern auch, daß הוצאתים verloren ging und der Abschreiber direkt mit dem auf es folgenden Worte zu schreiben fortfuhr. Man müßte dann weiter annehmen, wenn die Sache soweit richtig sein sollte, daß die Worte נאם יהוה mit הוצאתים zusammen infolge der starken Ähnlichkeit der Buchstaben mit den nächststehenden Worten הוצאתים (oder יוצאים?) und והניחו verloren gingen. — Es mag mit diesen Vermutungen — mehr ist es ja nicht und soll es nicht sein, was ich hier biete — genug sein. Nur das möchte ich noch sagen: ich glaube nicht, daß der ursprüngliche Text mit dem רוחי בארץ ··· (צפון halte ich, wie früher gesagt, für nicht ursprünglich) abschloß; es wird darauf auch noch gefolgt sein, was Jahwes Geist auf der Erde positiv wirken sollte, und auch dazu verweise ich auf die Analogie in 5, 4. Vielleicht finden wir hernach noch einen Anhalt zur Vervollständigung des Textes. Nun stehen wir vor der Frage, was bedeutet der v. 8^b mitgeteilte göttliche Auftrag? Die Antwort auf diese Frage ist auf alle Fälle unabhängig von dem, was nach c. 1 die Reitergeschwader bei ihrem Streifen über die Erde zu erkunden beauftragt waren. Es ist an sich schon verkehrt, die

Wagen und ihre Gespanne mit c. 1 in Beziehung zu setzen, da dort doch nicht von Wagen, sondern von Reitergeschwadern die Rede ist, die Bilder also schon in diesem Punkte sich als ganz verschieden erweisen. Auch das beiden gemeinsame התהלך בארץ ändert hieran nichts. Die Reitergeschwader haben eben eine andere Aufgabe wie diese Wagen. Sie haben nach geschehener Rekognoszierung an ihrem Ausgangspunkt Bericht zu erstatten, die Wagen aber haben etwas hinauszutragen. Es fragt sich nur, was es ist, das durch die Erfüllung ihres Auftrags auf der Erde bewirkt werden soll.

Die gegenwärtig ziemlich herrschende Meinung, es handle sich um die Ausführung des göttlichen Gerichts an den Heiden, setzt voraus, daß Jahwes רוח hier die Aufwallung seines Zorneifers bedeute. Man verweist uns dazu einerseits auf Ez. 5, 13; 16, 42; 21, 22 (vgl. Hitzig, auch von Orelli, Nowack, Marti, Driver), wo wir die Redewendung הֵנִיחַ חֵמָה בְּ in dem Sinne von „Zorn stillen an . ." lesen, andrerseits auf Stellen, in denen רוח mit dem Affekt des Zornes, der Zornerregung in Beziehung gesetzt ist, wie Ez. 3, 14, wo der Prophet sagt: „ich ging betrübt (eigentlich: bitter = in verbitterter Stimmung) בחמת רוחי“. Aber das hat nichts mit „Zorn“ zu tun. Wenigstens braucht חמת רוח, das Erglühen, die Erregung der im Menschen wohnenden רוח, nicht notwendig auf Zorn hinzuweisen, es kann auch ein andersartiger Affekt sein, von dem das Innere des Menschen im gegebenen Moment beherrscht wird. Jes. 25, 4 ist von רוח עריצים die Rede, deren Wirkung mit dem Unwetter, das wider eine Wand schlägt, verglichen wird. Aber ist es nötig, רוח ohne weiteres hier mit „Zorn“ zu übersetzen? Es kann doch auch von dem heftigen Schnaufen gemeint sein, mit dem Leute, die עריצים sind, andere Menschen anfauchen. Gewiß kann dem eine Zornerregung zugrunde liegen, aber notwendig ist das nicht, es kann auch nur ein Ausfluß ihres gewalttätigen Charakters sein, auf den eben das Wort עריץ hinweist, nicht aber רוח. In den bisher besprochenen Stellen erhält also רוח nur durch die mit ihm verknüpften Worte eine Beziehung auf einen Affekt, der allenfalls auch als Zornerregung gedeutet werden könnte. Nicht anders glaube ich über Jes. 4, 4, worauf als einzige Stelle von Orelli für die Auffassung von רוח als „Zornesgeist, Verlangen nach Rache“ verweist, urteilen zu sollen. Hier ist von רוח משפט und רוח בָּעֵר die Rede, aber ich glaube,

nach dem Zusammenhange der Stelle hat Keil durchaus recht, wenn er bestreitet, daß hier die Wirkungskraft der רוח lediglich auf die Vernichtung im Gericht bezogen werde, wenn er behauptet (wie schon früher erwähnt), daß hier auch an die kräftigende Wirksamkeit der göttlichen רוח für das „Gottverwandte" zu denken sei. Mit größerem Rechte kann man auf Iud. 8, 3 und Qoh. 10, 4 (vgl. Hitz., Now., Marti), wohl auch Prov. 16, 32; Jes. 30, 28 hinweisen. An diesen Stellen liegt es in der Tat sehr nahe, das einfache רוח direkt mit Zorn zu übersetzen. Man wird also zugeben müssen, daß auch an unserer Stelle רוח so gemeint sein kann. Nach den allgemeinen psychologischen Grundanschauungen, soweit wir dieselben im alten Testament erkennen können, sind eben die heftigeren Affekte Äußerungen vornehmlich der רוח (freilich kommt auch נפש als ihr Subjekt vor). Es ist also an sich nichts Auffälliges, wenn an einer Stelle רוח direkt = Zorn oder Rachegeist gebraucht erscheint. Und da die oben angeführten Stellen aus Ezechiel auch die Verbindung des Verbums הניח mit רוח (statt des unzweideutigeren Objekts "חמת רוח) ohne Zweifel als möglich erweisen können, so würde von sprachlicher Seite nichts gegen die geläufige Auffassung unserer Stelle einzuwenden sein. Und daß diese Auffassung schon früh Vertreter gehabt hat, ist unzweifelhaft. Wenigstens fand sie in der mittelalterlichen jüdischen Exegese schon Vertretung (Ibn Ezra übersetzt: עשו נקמתי; vgl. Hitz.). Wie die alten Übersetzer den Satz aufgefaßt haben, läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Das ἀνέπαυσαν τὸν θυμόν μου in 𝔊 (wozu Hitzig nicht übel auf 2 Cor. 7, 13: ἀναπέπαυται τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἀπὸ πάντων ὑμῶν hinweist, wenngleich hier vom Zorn oder dgl. nicht die Rede ist) kann, muß aber nicht in jenem Sinne gemeint sein. Auch die Wiedergabe der Worte in den andern Versionen ist jedenfalls neutral, wenn vielleicht auch nicht für die Übersetzer selbst, so doch für uns, die wir in ihren Wortlaut ebensoviel hineinlegen können wie in den hebräischen. Jedenfalls hindert also weder die Auslegungsgeschichte noch auch die Rücksicht auf die sprachliche Möglichkeit daran, רוח vom Zorne oder der Rachbegier Gottes zu verstehen, aber — und das darf nicht übersehen werden — die beiden genannten Instanzen zwingen uns auch nicht gerade zu diesem Verständnis des Wortlauts; es ist sehr wohl denkbar, daß ein anderes Verständnis richtiger

ist. Die Entscheidung, wie der Prophet selbst die Worte verstanden hat und demgemäß auch verstanden wissen will, müssen wir auf anderem Wege zu gewinnen suchen.

Ewald sagt, daß die Worte vom Geiste v. 8 in dem von ihm vertretenen und von mir früher schon mitgeteilten Sinne zu verstehen seien, ergebe sich auch aus v. 9ff. Und darin hat er, wie ich glaube, recht gesehen. Die Anfügung des Berichtes über die mit Silber und Gold nach Jerusalem gekommenen Abgesandten der noch in Babel weilenden Gôla und über die dadurch veranlaßte bedeutungsvolle göttliche Kundgebung durch den Propheten unmittelbar an die letzte Vision macht wirklich den Eindruck, als solle damit eine Illustration zu der Wirksamkeit des göttlichen Geistes innerhalb der babylonischen Diaspora d. h. im Lande des Nordens geliefert werden. Dieser Eindruck erfährt noch erhebliche Steigerung, wenn man im unmittelbaren Anschluß an diesen Bericht in v. 15ª sodann weiter liest, Fernewohnende würden kommen und am Tempel Jahwes bauen helfen (zu diesem Verse s. u. weiteres). Es liegt sicher sehr nahe, auch diese für die weitere Folge in Aussicht gestellte Tatsache in kausalen Zusammenhang mit der Wirksamkeit des Geistes Jahwes zu bringen, von der in v. 8 die Rede ist. Jedenfalls aber scheint es mir berechtigt zu sein anzunehmen, daß wenigstens derjenige, der v. 9ff. an v. 8 anschloß, wer es auch gewesen sein mag, jene innere Beziehung zwischen dem v. 9ff. Erzählten und der Wirksamkeit des ausgesandten Gottesgeistes voraussetzte und auch von den Lesern des von ihm redigierten Buches verstanden wissen wollte. Indes, da wir nicht in der Lage sind, diesen Redaktor mit dem Propheten Sacharja ohne weiteres gleich zu setzen, so können wir nicht ohne weiteres behaupten, das Verständnis jenes Mannes entspreche genau dem Sinne, den der Prophet selbst mit dem Worte in v. 8 verknüpfte. Es fragt sich daher, ob wir Gründe gewinnen können, die das gleiche Verständnis auch auf seiten des Propheten sicher stellen. Und es gibt, wie ich glaube, Gründe dieser Art, die nicht ganz ohne Gewicht sind.

Ich habe schon früher darauf aufmerksam gemacht, daß der Gedanke, Jahwe werde die noch in der Zerstreuung weilenden Glieder seines Volkes sammeln und heimholen, dem Propheten nicht nur nicht fern, sondern sehr nahe lag, und

daß er demselben auch mehrfach klaren und lebhaften Ausdruck verliehen habe. Es sei darum auch sehr wahrscheinlich, daß dieser heilsgeschichtlich so wichtige und die Gemüter der nach der Heimat schon Zurückgekehrten sicher ernstlich beschäftigende Gedanke in der Darstellung der heilsgeschichtlichen Entwicklung in den visionären Bildern nicht unberücksichtigt blieb. Sollte denn über den in der Ferne freiwillig oder unfreiwillig weilenden Gliedern des Gottesvolks das Licht des Heilstages nicht ebenso aufgehen, sollten sie bei dem Zusammenbruch der Heidenwelt der Gefahr mit verschüttet zu werden preisgegeben bleiben, sollte in ihnen nicht der Trieb erwachen, in das Land des Gottes der Väter zurückzukehren und dort Rettung, Heil und Segen zu finden? War in der ersten Vision angekündigt, Jahwe wolle sich nunmehr Zions erbarmen und für es eifern, so gehörte sicher zu diesem Erbarmen und zu diesem Eifern, wenn es vollkommen sein sollte, auch, daß er seine alte zumal aus dem Dunkel der Exilszeit herausklingende Verheißung erfüllte, daß er von allen Enden der Erde her sein Volk sammelte und heimführte, um mit ihm den Bund zu erneuern und es, wie Ezechiel geweissagt hatte, unter den einen Hirten, den einen König, seinen Knecht David, zu stellen.

Man wird zugeben, diese Heimholung auch der letzten versprengten Glieder des Gottesvolkes bildet mit der Verwirklichung der anderen Verheißung von dem Eingang der sich zum Gotte der Juden bekehrenden Heiden naturgemäß den letzten Akt in der endgeschichtlichen Entwicklung. Ja, wenn man auf Worte hinblickt wie die, welche wir 8, 20–23, besonders v. 23 lesen, so kann kaum zweifelhaft sein, daß der Prophet als allerletztes geschaut hat die große Wandlung der Dinge, von der eben 8, 23 redet, daß nämlich die Heiden die heimkehrenden Juden am Kleidzipfel erfassen, um sich mitnehmen zu lassen zu dem lebendigen Gott. Diese Wandlung der Dinge setzte aber im Februar 519 nicht bloß bei den Heiden, sondern auch bei den meisten noch in der Ferne weilenden Juden eine innere Wandlung von solcher Stärke voraus, daß dieselbe kaum als eine von selbst, unter dem bloßen Einfluß der äußeren Geschehnisse eintretend erwartet werden konnte und auch gewiß von den gläubigen Juden so nicht erwartet wurde. So würde denn wirklich die Verheißung

von der Aussendung des göttlichen Geistes über die ganze Erde, falls in diesem Sinne das Wort 6, 8 verstanden werden darf oder muß, einen unter dem heilsgeschichtlichen Gesichtspunkte betrachtet völlig naturgemäßen Abschluß der in den Visionen ausgeprägten eschatologischen Gedankenreihe bilden. Aber diese doch immer nur allgemeinen Erwägungen können keinen entscheidenden Beweis liefern. Sicherer wird, wie mir scheint, die Argumentation schon, wenn wir folgendes hinzunehmen.

Wir sahen, daß jede Vision einen bestimmten Gedanken oder eine bestimmte Tatsache in der endgeschichtlichen Entwicklung, in der die Gemeinde seit ihrer Neubegründung und besonders nunmehr seit der Wiederaufnahme des Tempelbaues steht, zum Ausdruck bringt. Inhaltliche Beziehungen der Visionen untereinander sind freilich erkennbar, aber eigentliche sachliche Wiederholungen der schon einmal abgebildeten Hauptgedanken kommen in Wahrheit nicht vor. Man könnte höchstens sagen, die allgemeine Ankündigung in der ersten grundlegenden Vision, daß Jahwe nunmehr im Begriffe sei, alles sowohl in Bezug auf Zion wie in Bezug auf die Heidenwelt Verheißene zur Verwirklichung zu bringen, finde in den folgenden sechs Visionen ihre Ausführung im einzelnen. Sonst aber ist die Ausführung jedes besonderen Bildes und seines ideellen didaktischen Gehaltes eine abschließende; sie ist derart, daß sie an sich einer sachlichen Ergänzung gar nicht bedarf. Eines besonderen Beweises bedarf das, meine ich, an dieser Stelle nicht mehr. Ich glaube vielmehr nach meinen bisherigen Ausführungen hiermit als mit einer zugestandenen Tatsache rechnen zu dürfen und von hier aus jetzt weiter argumentieren zu können.

Nun soll die letzte Vision nach der geläufigen Auslegung von der Vollstreckung des göttlichen Gerichtswillens an der Heidenwelt reden. Die Wagen müssen dann Kriegswagen sein, ein Bild der Macht, durch die Gott seinem Rachedurst an den Heidenmächten Befriedigung verschaffen will. Und v. 8 soll dann dem Propheten zeigen, wie Jahwe schon bei der Arbeit ist, die Feinde seines Reiches und Volkes niederzuwerfen. Aber, so muß ich dem gegenüber fragen, ist denn das nicht alles schon in der zweiten Vision 2, 1–4 zur Darstellung im Bilde und zur Aussprache im Worte gekommen? Hat Jahwe nicht schon dort das Auge des Propheten die Kräfte auf dem Wege,

sein Gericht an den Heidenmächten zu vollstrecken, schauen lassen? Und dazu liegt es sehr nahe, die Vierzahl sowohl bei den Hörnern als bei den Schmieden in sachliche Parallele zu der Vierzahl der Wagen oder Gespanne in unserer Vision zu setzen und auch sie als symbolischen Hinweis auf die über die ganze Erde verbreitete Weltmacht oder auf die nach allen Himmelsrichtungen hin wirksame Gerichtsmacht Gottes zu betrachten.

Man hätte also viel eher bei der Deutung der Wagen und Rosse auf die zweite Vision als auf die erste hinzublicken Veranlassung nehmen sollen und nehmen können. Ist aber — und darauf kommt es an — in Wahrheit in der zweiten Vision zum vollkommenen Ausdruck gekommen, daß Jahwe nunmehr im Begriffe stehe, die Weltmacht zu richten — und daß das der Fall ist, wird man schwerlich leugnen, ja, auch dort sind ja schon die Organe Jahwes auf dem Wege, ihre Aufgabe zu erfüllen —, wozu sollte dann im siebenten Gesicht derselbe Gedanke noch einmal, und dazu noch in einem anderen, mit jenem schwer vereinbaren Bilde zur Darstellung und Aussprache gebracht worden sein? Genügte jene erste Ankündigung nicht, um zu sagen, was sie sagen sollte? Ich meine, man könne sich dem Eindrucke nicht entziehen, die letzte Vision müsse etwas anderes wollen, als die zweite, man müsse anerkennen, daß eine solche inhaltliche Wiederholung in dem Organismus dieser sieben Visionen, wie man sie bei der geläufigen Auslegung voraussetzen muß, garnicht vorhanden sein könne, man müsse sich zu dem Schlusse gedrängt sehen, das הניח רוח יהוה könne nicht von der göttlichen Rache an der Heidenwelt, von dem an ihr zu vollstreckenden Gerichte gemeint sein, eben weil dies ja schon von den „Schmieden“ vollstreckt wird oder schon vollstreckt ist.

Nun darf man auch die genaue Bedeutung des Ausdrucks הניח רוח וג׳ nicht außer Betracht lassen, gleichviel, ob wir das Verbum הֵנִיחַ oder הִנִּיחַ sprechen. Auf alle Fälle verbindet sich mit dem Ausdruck die Vorstellung, daß Jahwes רוח dahin gebracht wird, wohin die verschiedenen Wagen hinausziehen. Lesen wir הִנִּיחַ (was Ewald empfehlen möchte), so würde allerdings deutlicher die Vorstellung ausgesprochen, Jahwes Geist werde als eine reale Macht, als eine von Jahwe losgelöste, selbständige Kraft, als eine Art Hypostase in die Völker-

welt hinausgebracht, um auszurichten, wozu er gesandt ist. Und die Annahme, gerade diese Auffassung treffe zu, liegt auch nicht fern, wenn wir uns an die „vier Winde“ v. 5 erinnern (allerdings immer vorausgesetzt, sie gehören zum ursprünglichen Sacharjatext), und vielleicht darf ich auch auf das nicht zu den Visionen gehörige Wort des Propheten Sacharja 4, 6b und das Wort bei Haggai 2, 5b zurückweisen. Nicht viel anders ist aber auch die Anschauung, die der Redewendung zugrunde liegt, wenn wir הֵנִיחַ lesen und רוח von der Befriedigung suchenden göttlichen Rachbegier deuten wollen. Der Ausdruck bedeutet zunächst auch nur: den Geist da oder dort, in bezug auf dies oder das ruhen machen, zur Ruhe bringen. Die den Ausdruck tragende Vorstellung ist unzweifelhaft die des wirklichen Hinbringens der רוח an den Ort, wo sie dann zur Ruhe kommt und Befriedigung ihres Verlangens empfängt. Beachten wir nun aber auch diese Erwägungen, so darf ich wohl wiederum fragen, da in der zweiten Vision vollkommen ausreichend die Vollstreckung des göttlichen Gerichts an der Heidenwelt durch von Jahwe aufgebotene Mächte in Bild und Wort angekündigt ist, ist es wahrscheinlich, daß das Hinausbringen der göttlichen רוח dieselbe Aufgabe erfüllen soll, die die „Schmiede“ c. 2 schon erfüllt haben oder im Begriffe sind zu erfüllen? ist es nicht wahrscheinlicher, daß die Aussendung des Geistes Jahwes eine andere Aufgabe in der Völkerwelt verwirklichen will? Mir ist es nicht mehr möglich, diese Fragen anders zu beantworten als im Widerspruch mit der meist vertretenen Auslegung und als im Einklang mit Ewald.

Jahwes רוח zieht, das ist m. E. der Sinn dieser Vision, hinaus nach allen vier Weltgegenden **nicht** als Macht des Verderbens, sondern als Kraft des Lebens, als Kraft der **Erweckung** für die Glieder des Gottesvolkes, die noch in der Heidenwelt bis an die Enden der Erde zerstreut leben, daß sie sich besinnen auf ihren Gott und ihre Pflichten gegen ihn, daß sie heimkehren in seine Gemeinschaft in seinem Lande und sich retten aus dem Verderben, das über die Heidenwelt kommt und teilnehmen an dem Wiederaufbau Zions und alles dessen, was seine Herrlichkeit ausmacht vor aller Welt. Ob die Wirksamkeit des göttlichen Geistes sich nach dem Sinne des Pro-

pheten auch auf die Heidenwelt bezieht, aus der sich ja auch nach seiner ausdrücklichen Verkündigung in besonderen Aussprüchen ein Gottesvolk retten wird, läßt sich kaum bestimmt sagen, aber ich halte es nicht für ausgeschlossen. Man darf dazu die Tatsache nicht übersehen, daß wie bei allen anderen Visionen auch hier der in dem Visionsbilde ausgeprägte Gedanke wie das Wort von der Aussendung des göttlichen Geistes und seiner Wirksamkeit nur ganz allgemein lautet und daß auch das Objekt seiner Wirksamkeit kaum allgemeiner bezeichnet werden konnte als durch בָּארץ, das wir, wie ich glaube wahrscheinlich gemacht zu haben, wie in v. 7 so auch in v. 8 hinter רוחי als ursprünglichen Text anzusehen haben dürften.

Nun möchte ich zur weiteren Verstärkung dieser Auffassung auch noch auf die Tatsache den Finger legen, daß in dieser Vision Züge sind, die auf ältere Verheißungen desselben Inhalts zurückweisen, in denen man also recht gut Nachwirkungen jener älteren Weissagungen auf die Vorstellungswelt des Propheten erblicken kann.

Zunächst weise ich auf die in v. 6. 7[a] zu lesenden ausdrücklichen Hinweise auf die vier Himmelsrichtungen, in die die Gespanne Gottes Geist hinaustragen sollen. Dazu finden wir einen köstlichen Vorläufer in dem Worte Deuterojesajas Jes. 43, 5. 6: „Fürchte dich nicht, denn ich bin mit dir!“ ממזרח אביא זרעך וממערב אקבצך אמַר לצפון »תני« וּלְתימן »אל תכלאי« הביאי בָּנַי מֵרחוק ובנוֹתַי מִקְצה הארץ. Und dazu erinnere ich dann an die früher schon angeführten Worte desselben Propheten, die Zion die von allen Seiten zu ihr heimkehrenden Kinder schauen lassen. Sollte es wirklich unmöglich sein, daß ein solches Wort des Evangelisten des anbrechenden Heilsmorgens die Vorstellungswelt des Propheten beherrschte und gewissermaßen den Anstoß dazu gab, daß sich das Bild so vor seinem geistigen Auge gestaltete, wie wir es in der letzten Vision vor uns sehen? Ja, ist es zuviel, wenn wir vermuten, daß der besonders von der deuterojesajanischen Heilsprophetie beherrschten gläubigen Gemeinde, wenn sie Kenntnis von der Vision und der Bedeutung der vier Wagen oder Gespanne erhielt, ein Wort wie jenes alsbald in den Sinn gekommen sein wird, daß sie die Vision als eine sehr nachdrückliche Bekräftigung ihres gläubigen Vertrauens auf das in Deutero-

jesajas Verkündigung oft so überschwängliche Formen annehmende Wort göttlicher Verheißung aufnahm?

Und nun noch ein anderes prophetisches Wort aus exilischer Zeit, das mir hierher zu gehören scheint. Es ist die herrliche visionäre Kundgebung Jahwes in Ez. 37, 1–14. Das im Gerichte Gottes vernichtete Volk bietet den Anblick eines weiten Feldes voll toter Gebeine. Aber Jahwe will es zu neuem Leben erwecken, er will seinen Lebensgeist (in v. 5ª dürfte mit 𝔊 in dem Satze אני מביא בכם וג״ statt des einfachen רוח wohl רוח חיים zu lesen sein, vgl. Cornill, auch Bertholet z. St. und meine Ausgabe des Textes in Kittels Bibl. hebr.) hinaussenden, daß er das tote Volk wieder lebendig mache. Und da ist dann zunächst besonders v. 9 zu beachten. Jahwe befiehlt dem Propheten, seinen Willen dem auch gewissermaßen als selbständige Wesenheit gedachten Geiste (הרוח) zu verkünden, und das geschieht mit diesen Worten: כה אמר אדני יהוה «מֵארבע רוחות בֹּאִי הרוח וּפְחִי בַּהֲרוּגִים האלה ויחיו. Und der „Geist“ tut, was ihm befohlen ist. Wer wird hier nicht bei dem das im Todeszustande liegende Gottesvolk zu neuem Leben erweckenden „Geiste“ an den „Geist“ Jahwes in Sach. 6, 8 erinnert? „Von den vier Winden her“ soll also das Volk neu belebt werden. Daß das genau so zu verstehen ist, wie wenn in der Vision Sacharjas die vier Wagen oder Gespanne über die Erde hin nach dem Norden, dem Osten, Süden und Westen schweifen, um Jahwes Geist zu bringen, damit er seine ihm von Gott gegebene Aufgabe erfülle, bedarf kaum besonderer Erwähnung. Ebenso liegt es auch nahe, diese Aufgabe des ausgesandten Geistes in demselben Sinne zu fassen, in dem Jahwe dem Ezechiel ihn wirksam zeigt. Jahwe will, das ist ja die ausdrückliche göttliche Verkündigung Ez. 37, 11 ff., sein ganzes Volk (man darf dabei auch Weissagungen wie die unmittelbar nachher v. 15 ff. stehende nicht vergessen, ebensowenig auch solche wie 36, 16 ff.), wo immer es in seinen einzelnen Gliedern innerhalb der Völkerwelt gleichsam im Grabe liegt, wieder zum Leben erwecken, seinen Lebensgeist ihm wieder einhauchen und es wieder heimbringen und einsetzen in „das Land Israel“ (v. 12. 14). Mit anderen Worten, er will durch seinen Geist als Organ seines Heilswillens sein ganzes Volk aus der Zerstreuung wieder heimführen in das heilige Land. Ich halte es für sehr wohl möglich, daß diese Ezechielstelle

auch einer jüngeren Hand (vielleicht schon der des Redaktors des gegenwärtigen Sacharjabuches) Veranlassung gegeben hat, in Sach. 6, 5[b] das unbequeme ארבע רוחות השמים einzufügen.

Die Berührungspunkte zwischen der Vision Ezechiels und ihrem Verheißungsinhalt und der letzten Vision Sacharjas liegen m. E. so deutlich zutage, daß man auch hier wiederum schließen darf, in dieser wirke jene nicht bloß inhaltlich, sondern auch formell sehr wesentlich nach. Vielleicht darf ich, um dieses nach der formalen Seite hin noch stärker zu erhärten, auch auf die gewiß recht auffällige Tatsache hinweisen, daß in jenem Abschnitte Ezechiels das Verbum הניח zweimal vorkommt und zwar v. 1: וַיְנִיחֵנִי und v. 14: וְהִנַּחְתִּי, aber es ist wahrscheinlich auch in v. 1 richtiger zu lesen: וַיַּנִּיחֵנִי. Sollte es zu fern liegen, auch in dem הניחו Sach. 6, 8, wie immer wir es zu lesen haben, eine Nachwirkung des Visionsberichtes des Ezechiel zu erblicken? Doch viel wichtiger ist die schwer von der Hand zu weisende Möglichkeit inhaltlicher Einwirkung dieser ezechielischen Vision wie der ezechielischen Prophetie überhaupt auf die, die dem Sacharja zuteil wurde. Natürlich kann diese Möglichkeit nicht zu absoluter Gewißheit erhoben werden, ebensowenig wie dies mit Bezug auf das oben herangezogene Wort Deuterojesajas geschehen kann. Aber mir scheint die Wahrscheinlichkeit doch sehr groß zu sein, daß in der Vision des Sacharja sich von den genannten und ähnlichen prophetischen Kundgebungen der früheren Zeit aus Nachwirkungen geltend machen.

Jedenfalls jedoch glaube ich, daß man aus den herangezogenen älteren Prophetien das Recht entnehmen darf, die Vision Sacharjas und insbesondere das Wort über die Aussendung des Geistes Jahwes in dem Sinne zu deuten, wie ich das im Anschluß an Ewald getan habe, ja, im Zusammenhang mit den vorher aus den Visionen des Propheten selbst geltend gemachten Gründen, positiv zu behaupten, daß nur diese Deutung die zutreffende sein kann.

Nun glaube ich zuletzt noch eine Beobachtung mitteilen zu dürfen, auf die die Untersuchungen mich geführt haben, die ich soeben dargestellt habe. Daß der Visionsbericht in v. 8 unbefriedigend abschließt, indem gerade derjenige Gedanke garnicht zum Ausdruck kommt, auf den die didaktische Absicht des visionären Bildes und seine Erläuterung abzielt, das

wird natürlich niemand leugnen. Nun wäre es ja freilich nach den zweifellos nicht unerheblichen Verlusten, die der Text des Berichtes gegen Ende hin erlitten hat, nicht überraschend, wenn hinter dem Satze, in dem von der Aussendung des Geistes Jahwes geredet wird, auch das verloren gegangen wäre, was uns darüber zu unterrichten bestimmt war, wozu denn dieser göttliche Geist ausgesandt werde, was er בארץ nach allen Himmelsrichtungen hin wirken solle. Jndes, es fragt sich, ob dies wirklich ganz verloren gegangen ist, ob es sich nicht vielmehr, sei es ganz, sei es auch nur teilweise, an anderer Stelle wiederfinden läßt. Denn haben wir guten Grund zur Annahme, daß der Text der Nachtgesichte nicht bloss mancherlei Schaden bei seiner Überlieferung erlitten hat, sondern auch sehr wahrscheinlich durch redaktionelle Arbeit in seinem Bestande manchfach beeinflußt worden ist, zumal vielleicht auch im Zusammenhang mit der Schaffung der verschiedenen Anhänge, so dürfen wir sicher auch, ohne die Grenzen philologischer Vorsicht zu überschreiten, mit der Möglichkeit rechnen, daß diese redaktionelle Arbeit auch einmal ein Stück von einem solchen Bericht durch ihre Ordnung des ihr zu Gebote stehenden Textmaterials lostrennte und an eine andere Stelle verschob. In ziemlich großem Umfange müßte das in c. 4 geschehen sein, wenn wir die gegenwärtige Textgestalt dieses Kapitels auf die Hand der Redaktion der Sacharjaprophetie zurückführen dürfen, und vielleicht lehrt uns das, was ich jetzt zu c. 6 zu zeigen mich anschicke, daß uns auch dies zu tun wohl erlaubt ist.

Achten wir scharf auf den Inhalt der Sätze v. 9ff., so werden wir anerkennen müssen, daß die Verse 9—14 es in allererster Linie abgesehen haben auf die Mitteilung über die Herstellung der Krone, über die Herkunft des zu ihr verwendeten Edelmetalls aus einer Spende der Gôla in Babel, über die symbolische Krönung in Verbindung mit der dem Serubbabel geltenden Verheißung und über die vorläufige Aufbewahrung der Krone im Tempel zum ehrenden Gedächtnis für die Überbringer jener Spende. Besonders nachdrücklich ergeht hier die Kundgebung für Serubbabel, den „Sproß“. Ich glaube, man wird zugeben, daß diese messianische Kundgebung für den Mann, in dem Sacharja ebenso wie Haggai hofften alsbald den David der Vollendungszeit begrüßen zu

können, das eigentliche Objekt der Prophetie in diesem Abschnitte ist. Denn daß das der Fall, das ergibt sich nach meinem Gefühl auch aus der Art, wie in v. 13^{b} (in ursprünglicher Gestalt des Textes; ich werde später in der Fortsetzung dieser Arbeit darüber wie auch über v. 11^{b} Näheres zu sagen haben) von dem „Priester“ und seinem Verhältnis zum König geredet wird. Ist dies nun aber richtig, dann scheint es mir fraglich zu werden, ob der Satz, der sagt, der „Sproß“ werde den Tempel Jahwes bauen (daß einer der beiden sachlich ganz identischen Sätze v. $12^{b\beta}$ und v. $13^{a\alpha}$ ohne weiteres gestrichen werden muß, versteht sich von selbst), überhaupt in diesem Prophetenwort ursprünglich ist, um so mehr wird mir dies fraglich, als ja Serubbabel längst mit dem Tempelbau beschäftigt ist und der Begriff בנה doch nur recht gezwungenermaßen = „im Bau vollenden“ aufgestellt werden kann. Aber, wenn ich auch zugeben will, daß בנה soviel als „ausbauen“ sein kann, so habe ich doch das Gefühl, der Satz v. $12^{b\beta}$ oder v. $13^{a\alpha}$ stoße sich in dem Gedankenaufbau dieser Weissagung mit v. 14, wo der Tempel (vorausgesetzt, daß die Worte בהיכל י״י wirklich zum ursprünglichen Wortlaut dieser Prophetie gehört haben) nur insoweit in Betracht gezogen wird, als die Krone, die für den zur Herrschaft bestimmten Mann „Sproß“ bestimmt ist, dort aufbewahrt werden soll. Ferner kann ich mich auch nicht des Eindrucks erwehren, das, was wir v. $13^{a\beta b}$ lesen, gehöre um seiner sachlichen Bedeutung willen in engsten Zusammenhang mit dem Hinweis auf den Sproß und mit der Verheißung, daß „es von unter ihm sprossen werde“, und werde in sehr übler Weise durch die Beziehung auf den Tempelbau von seinem natürlichen Anschluß losgerissen. M. E. ist nicht bloß einer von jenen beiden Sätzen als Erweiterung des ursprünglichen Textes dieser Prophetie anzusehen und kritisch zu beseitigen, sondern wir haben in k e i n e m von beiden ein ursprüngliches Stück derselben zu erblicken. Der Hinweis darauf, daß Serubbabel den Tempel bauen d. h. im Sinne des Autors des Satzes wohl: fertig bauen werde (man erinnere sich an 4, $9.10^{a\alpha}$), ist m. E. redaktionell eingefügt worden, als diese ursprünglich lediglich das messianische Königtum des „Sproß“ betreffende Weissagung, an ihre gegenwärtige Stelle im Anschluß an das letzte Nachtgesicht versetzt wurde. Mit dieser Anfügung zusammen wurde dann auch am Ende

von v. 8 der „Norden“ hergestellt und vielleicht auch vorher „zum Land des Nordens“, obwohl es, wie früher erwähnt, möglich ist, daß dieses ein Überrest des ursprünglichen Textes von v. 8 war, wenn dort wirklich, wie in v. 6 (7^{a}) alle vier Himmelsrichtungen angegeben waren. V. 9ff. bildeten nun wirklich sachlich eine Erläuterung zu dem vorher gemeinten. Die Abgesandten der Gola in Babel mit ihrer reichen Gabe waren von Norden d. i. Babylonien her gekommen, und sie waren ein leuchtender Beweis dafür, daß Jahwes Geist schon anfange zu wirken, die Herzen und Hände willig zu machen, der Gemeinde in der alten heiligen Heimat in ihrem großen und schweren Werke zu helfen. Es wird, wie mir scheint, so recht deutlich, daß die Redaktion bei der Anfügung dieser Weissagung an das letzte Gesicht planmäßig gearbeitet hat. Und das scheint mir auch deutlich zu sein darin, daß v. 15^{a} (v. 15^{b} lasse ich jetzt ganz außer Betracht) da steht, wo wir ihn jetzt lesen. Denn an dieser Stelle sagt der Satz, wie jetzt die Boten aus der babylonischen Gola gekommen sind mit ihrer Hülfe, so werden auch noch weiter entfernt Wohnende kommen und helfen, den Tempel Jahwes bauen. Die Auslegung erblickt mit Recht in den רחוקים Juden der Diaspora, wo immer eine solche war, und denkt ebensowohl mit Recht zugleich auch an die Heiden, die sich willig zeigen werden, mit ihrer Kraft das Haus des einen wahrhaftigen Gottes auf dem Zion zu verherrlichen. Der Satz soll gewiß sagen, es wird in Erfüllung gehen, was zuletzt Haggai 2, 6 ff. angekündigt hat, was auch Sacharja selbst in seinen Worten 8, 20 ff. vgl. 2, 13. 15 gemeint hat und was in fast überschwenglichen Worten einst Deuterojesaja verheißen hatte. Aber so planmäßig in der Redaktionsarbeit auch v. 15^{a} sich an das Vorausgehende anschließt, so wenig hat der Satz m. E. ursprünglich mit der Weissagung v. 9—14 zusammengehört. Er stammt, wie mir scheint, nicht aus derselben Stunde wie diese. Und nun hebe man einmal den Abschnitt v. 9—14, der in seiner ursprünglichen reinen Gestalt ein in sich wohl geschlossenes einheitliches Ganze bildet, heraus und lasse v. 15^{a} sich unmittelbar an v. 8^{b}, an diesen Vers in der von uns rekonstruierten Form, anfügen, gibt das nicht eine ganz vortreffliche Fortsetzung von v. 8^{b} und zwar in formal-grammatischer wie in sachlicher Hinsicht? Die Verbalformen bieten die syntaktisch regelrechte

Fortsetzung des Satzes ׳והניחו וג v. 8bβ, und sachlich paßt das ganz unbestimmt gehaltene רחוקים ausgezeichnet zu dem gleich unbestimmten und allumfassenden בארץ, das das örtliche Ziel der ausziehenden, Gottes Geist hinaustragenden Gespanne in v. 8bβ angibt und, was das Wichtigste ist, wir erhalten damit zugleich einen Satz, der wirklich ganz in der allgemeinen Art, wie es in diesen Nachtgesichten üblich ist, die Absicht der Aussendung des göttlichen Geistes zum Ausdruck bringt und zwar genau im Einklang mit dem, was wir als diese Absicht glaubten erkennen zu dürfen. Auch die nachdrückliche Stellung, die dem Worte ׳רח an der Spitze des Satzes gegeben ist, ist wohl motiviert, wenn der Satz an v. 8 angeschlossen wird, während sie jetzt im Anschluß an v. 14 und das Vorausgehende überhaupt sehr viel weniger gut motiviert erscheint. Mir scheint es demnach kein Fehlschluß zu sein, wenn ich meine, v. 15a sei durch die redaktionelle Einfügung von v. 9—14 aus seinem ursprünglichen Zusammenhang losgerissen worden, die Wiederanfügung stelle daher diesen ursprünglichen Zusammenhang wieder her. Also die Sache liegt m. E. hier genau so, wie in c. 4.

Nun kann man allerdings Anstoß daran nehmen, daß alsbald nur vom Bau des Tempels die Rede ist, an dem die „Fernen“ sich beteiligen würden, ferner auch daran, daß היכל יהוה gesagt wird, obwohl in v. 8bβ das göttliche Ich in direkter Rede spricht. Aber mir scheint es doch sehr fraglich zu sein, ob wirklich beides geeignet ist, die unmittelbare Anfügung des Satzes an v. 8 zu widerraten. Ich glaube dazu dies sagen zu dürfen.

Vergegenwärtigen wir uns wiederum lebhaft den Zeitpunkt, in dem wir uns mit der Judengemeinde befinden, als Sacharja die Nachtgesichte empfing, und erinnern wir uns der vornehmsten Aufgabe, die in jenen Tagen der Gemeinde am Herzen lag, so wird uns, wie mir scheint, ohne sonderliche Schwierigkeiten begreiflich, warum hier am Ende die in den visionären Bildern verkörperte Offenbarung der Heilsgedanken Jahwes sich auf die Ankündigung der Teilnahme der „Fernen“ am Bau des Tempels zuspitzt und nicht in die scheinbar viel umfassenderen Gedanken an die Aufrichtung und Vollendung des messianischen Reiches in seiner alle Welt umfassenden Größe ausläuft.

Der Bau des Tempels und seine Durchführung bis zu der verheißenen und erhofften Herrlichkeit (man erinnere sich an das vier Monate vorher ergangene Wort Haggais 2, 1ff.) war in jenen Tagen tatsächlich die erste und bedeutsamste Sorge, die die Herzen der frommen Glieder der Gemeinde und die ihrer berufenen Häupter erfüllen mußte und zweifellos erfüllte. Mit ihr hingen ja auch, wie uns aus unseren früheren Hinweisen auf die in Esra 4—6 und ihrer Erörterung vertraut genug geworden ist, die Sorgen und Nöte aufs engste zusammen, die die Gemeinde und ihre Häupter im Hinblick auf ihre äußere Lage und die Möglichkeiten ihrer Gefährdung durch von außen kommende Gewalt in jenen Tagen beunruhigten. Die sie verdächtigenden Anzeigen ihrer Widersacher knüpften ja in erster Linie an den Tempelbau an, wie jedenfalls Esra 5. 6 deutlich zeigt; ihn suchten sie den Persern als den Anfang weitgreifender hochverräterischer Pläne der Judengemeinde verdächtig zu machen. Und nun erinnere man sich des Inhalts der Kundgebung Jahwes, die in den aufeinanderfolgenden visionären Bildern ausgesprochen ist. Man kann ihn kurz zusammenfassen in die Mahnung Jahwes an seine Gemeinde und ihre berufenen Häupter zu rückhaltloser gläubiger Hingebung an ihn, die Sorgen um die Aufrichtung seines Reiches, um die Sicherheit und den Ausbau seines Volkes ihm anheimzugeben. Nirgends wird in den Visionen ausdrücklich auf den Bau des Tempels, auf die Sorgen, die seine Fortführung und Vollendung bewirken konnte, Bezug genommen. Vielmehr seine Vollendung wird in prophetischer Art als selbstverständlich vorausgetzt, wenigstens scheint mir der wirkliche Inhalt des dritten, vierten und fünften, aber gewiß auch der des siebenten Visionsbildes nicht anders verstanden werden zu dürfen. Daraus konnte die Gemeinde natürlich auch in jenen Tagen schon die Glaubensgewißheit schöpfen, das Werk des Tempelbaues werde zum glücklichen Ende gelangen, und hernach — aber sicher auch erst nach dem 11. Monat — empfing sie ja eine mächtige Bestärkung in dieser Gewißheit, als das Vorgehen der persischen Obrigkeit, von dem Esra 5f. erzählt, den Verlauf nahm, von dem uns dort berichtet wird, und schwerlich gehen wir in die Irre, wenn wir annehmen, das wackere Verhalten der Vertreter der jüdischen Gemeinde gegenüber dem inquirierenden persischen Gouverneur, das mutvolle

Ausharren am Bau des Tempels trotz des Eingreifens der persischen Behörde habe seine tiefere psychologische Begründung zum guten Teil, wenn nicht ganz allein, in der mächtigen Bezeugung göttlichen Beistandes und göttlichen Schutzes, wie sie im 11. Monat in den Nachtgesichten geboten war, die im ganzen ja nur bestätigten, was Haggai vom Beginn des Baues des Tempels an in Jahwes Namen verkündigt hatte. Aber wenn sich sodann die Gedanken der Gemeinde und ihrer Häupter aus den Höhen des Glaubens an die Gewißheit der Zusagen Jahwes für die Zukunft seines Volkes der realen Gegenwart wieder zuwandten, wenn man auf die wirkliche Lage der Judengemeinde in ihren äußeren politischen Beziehungen und zumal auch in Hinsicht auf ihre eigene Größe und ihre materielle Kraft hinblickte, dann mochten doch immer wieder, auch jetzt noch nach und trotz der in den Visionsbildern ergangenen nachdrücklichen Bestätigung der göttlichen Verheißungen Verzagtheit und Sorge die Herzen ergreifen, und daß Sacharja gegen solche Verzagtheit auf der einen Seite und auf der anderen Seite sogar gegen offene Bekundung des Mangels an Vertrauen auf die göttlichen Zusagen für den Tempelbau wirklich zu kämpfen gehabt hat, das beweist ja einerseits das Wort 8, 9ff. und andererseits die energische Zurechtweisung der Verächter der „kleinen Dinge“ 4, 9.10aα, wenngleich es wahrscheinlich ist, daß diese Worte aus einer Zeit nach jenem 11. Monat stammen.

Der Bau des Tempels war natürlich eine Aufgabe, deren Durchführung nur einer beschränkten Frist bedurfte, wenn alles vorhanden war, was dazu nötig war. Aber war alles dazu Nötige vorhanden? Hatte man die persönlichen und materiellen Kräfte dazu wirklich zur Verfügung? War also menschlich angesehen wirklich auf eine baldige Vollendung des Baues zu hoffen und das hieß zugleich, war man wirklich in der Lage, die Bedingung ganz zu erfüllen, die der Prophet Haggai (vgl. auch Sach. 8, 9ff.) für die Wiederkehr des vollen göttlichen Segens gestellt hatte? Und selbstverständlich zweifelte niemand in der Judengemeinde daran, daß Jahwe so lange noch nicht wieder wirklich inmitten seines Volks wohnen könne, so lange sein Haus noch nicht wieder hergestellt war. Tiefe ernste religiöse Empfindungen und Sorgen mußten sich oder konnten sich also sehr leicht mit den rein äußeren Sorgen und Nöten

verknüpfen, wenn man mit nüchternem Auge auf die Lage der Gemeinde und ihres Wollens und Könnens, wie sie eben wirklich war, hinblickte. Und konnte nicht die Feindseligkeit ihrer Widersacher im Lande und die Gewalt der von ihnen aufgehetzten persischen Behörde dem Werke auf lange Zeit hinaus, wenn auch nicht ein absolutes Ende, so doch einen unüberwindlichen Aufenthalt bereiten, dessen Vollendung man auf Grund festen alten Glaubens und auf Grund deutlicher prophetischer Verkündigung als erste und unumgängliche Voraussetzung für die vollkommene Wiederkehr Jahwes zu seinem Volke und für die endliche Erfüllung aller seiner Verheißungen in bezug auf die Aufrichtung des messianischen Segens- und Friedensreiches ansehen mußte? Das war ja, wie das erste Visionsbild deutlich lehrt, in jenen Tagen, man darf wohl sagen, die vornehmste Ursache innerer Beunruhigung und Verzagung der Judengemeinde, daß man noch nichts von der Erschütterung von Himmel und Erde, von der Erschütterung der Throne der heidnischen Mächte und insbesondere des Thrones der auch sie niederhaltenden und für die Erfüllung ihrer sehnlichsten und von Gott selbst genährten Wünsche immerdar hinderlichen Weltmacht sah, die Haggai zuletzt doch so nachdrücklich angekündigt hatte. Ja, nicht einmal soweit sah man diese Verheißung von der Erschütterung der ganzen Welt in Erfüllung gehen, daß die noch in der fernen Heidenwelt weilenden Glieder des Gottesvolkes in größerer Anzahl das Verlangen kundgegeben hätten, in das alte Heimatland zurückzukommen oder doch, wenn sie auch persönlich noch von der Heiden Gewalt festgehalten wurden, durch ihre materiellen Kräfte der schwachen Gemeinde daheim zu Hülfe zu kommen und sich wenigstens so an dem Aufbau des neuen Tempels und damit des Gottesreichs zu beteiligen. Wo blieb also die Erfüllung der überschwenglich großen Verheißungen, die einst Deuterojesaja gerade in dieser Hinsicht ausgesprochen hatte? wo die Erfüllung alles dessen, was auch ein Ezechiel dem im Elend sitzenden Volke hatte verkündigen müssen? Wie sollte man also vertrauen auf die erneute Verkündigung von der Herrlichkeit des neuen Hauses Jahwes, die man vor kurzem durch Haggai erhalten hatte, zumal angesichts der allem Anschein nach so bedrohlichen Entwicklung der äußeren politischen Lage der Judengemeinde? Und doch hatte Haggai (2, 6) an-

gekündigt, „in nur noch kurzer Zeit“ werde Jahwe zur Verherrlichung seines Hauses nicht bloß die Schätze seines eigenen Volkes — das wird gar nicht einmal erwähnt —, sondern die Schätze aller Heiden in Bewegung bringen, also in Erfüllung gehen lassen, was Deuterojesaja in so schönen Worten angekündigt hatte (vgl. Jes. 60, besonders v. 5 ff.).

Vergegenwärtigen wir uns all' das, so, meine ich, müsse uns nicht bloß zeitgeschichtlich, sondern auch psychologisch begreiflich werden, warum die in den Nachtgesichten ausgeprägte Reihe göttlicher Gedanken gerade in dem Hinweis darauf ihren Abschluß findet, daß Jahwe durch seinen Geist — es konnte das selbstverständlich nur durch eine Wirkung seines Geistes herbeigeführt werden — über die ganze Erde hin bis an ihre Enden die Herzen willig machen werde, zu kommen und der jetzt noch so kleinen, armen und schwachen Gemeinde zu helfen, das Haus ihres Gottes zu vollenden. Bringt man diesen Ausklang des Inhalts der langen visionären Offenbarung mit ihrem Anfang in enge inhaltliche Beziehung, so erkennt man sofort, daß damit das Ganze zu einem Abschluß gebracht wird, der vollkommen der Weissagung Haggais (2, 6–9) entspricht. Der Anfang der Visionen weist hin auf die Gewißheit, daß Jahwe nun bald der Weltmacht ein Ende bereiten wird, und das Ende kündigt an, es werde nun auch bald die Hülfe der „Fernen“ kommen, die Jahwe so nachdrücklich verheißen hatte. Die unbestimmte Art des Begriffs רחוקים ermöglicht, darunter sowohl an die über die Völkerwelt hin zerstreuten Glieder des Jahwevolkes wie an die Jahwe als alleinigen Gott erkennenden und nach ihm verlangenden Gläubigen aus den Heiden zu denken (vgl. beider Kommen zusammen angekündigt in Jes. 60). Sie alle werden kommen, sei es um Jahwes Haus mitzubauen, sei es um es durch ihre Gaben zu verherrlichen. Und daß sie kommen, um auch persönlich Glieder des Gottesvolks zu werden, um zu weilen an der Stätte und im Lande, wo Jahwe seine irdische Wohnstätte aufgeschlagen hat, das ist ein Glaubensgedanke, der selbstverständlich in dem Inhalte der letzten Vision mit enthalten ist, auch wenn sich ihr Wortlaut schließlich sozusagen auf das nächste nüchterne Bedürfnis des Tages konzentriert. Gerade damit aber mündet die zuletzt auf die idealen Höhen der messianischen Zukunft hinausführende visionäre prophetische

Kundgebung wieder in die reale Gegenwart ein, von deren Bedürfnissen sie ja auch ausgegangen war und deren Bedürfnis an Glaubensgewißheit und Hoffnungskraft zu befriedigen sie ja bestimmt war.

Ich denke, diese Darlegungen genügen, um die Bedenken zu zerstreuen, die sich gegen die Annahme erheben können, v. 15aα bilde die sachlich wohl begründete, natürliche Fortsetzung von v. 8b.

Etwas schwieriger scheint das Bedenken zu sein, das in dem היכל יהוה seinen Grund hat. Gewiß würde der Satz sich glatter an v. 8b anschließen, wenn die unmittelbare Gottesrede auch in ihm fortgeführt würde, also nicht בהיכל יהוה, sondern בְּהֵיכָלִי geschrieben wäre. Nun könnte man fragen, ob dies nicht wirklich einst im Texte stand, als sich der Vers noch in seinem ursprünglichen Zusammenhang befand, und ob nicht erst, als der Abschnitt v. 9—14 dazwischen geschoben wurde, und unter dem unmittelbaren Einfluß des Ausdrucks am Ende von v. 14, gleichviel ob derselbe auch dort ursprünglich ist oder nicht, die gegenwärtige Lesart hergestellt wurde? Man wird jedenfalls mit dieser Möglichkeit rechnen dürfen. Im übrigen ist es m. E. sehr wahrscheinlich, daß das Wort היכל überhaupt nicht auf Sacharja's Feder zurückgeht. Es findet sich außer in 6, 14. 15 nur 6, 12. 13 und 8, 9b und zwar hier in Sätzen, die m. E. zweifellos einer jüngeren Hand, also etwa der Hand des Redaktors der gegenwärtigen Sacharjaprophetie, ihr Dasein verdanken (zu 6, 12. 13 vgl. oben S. 203; 8, 9b hebt sich von selbst aus dem Zusammenhang heraus, vgl. vorläufig dazu meine Schrift: „Die Genealogie des Königs Jojachin“ S. 59ff., und „Juden und Samaritaner“ S. 22). Sacharja scheint (vgl. 3, 7 und dazu 1, 16) vielmehr (wie Haggai) vom בַּיִת Jahwes geredet zu haben. Ist dem so, dann liegt es noch näher anzunehmen, daß in v. 15a die Hand des Redaktors eingegriffen hat und in beiden Versen, in v. 14 und 15, sie für den Gebrauch des Wortes היכל und möglicherweise auch für das בה״ יהוה verantwortlich ist. Im ursprünglichen Text und im Zusammenhang mit v. 8b könnte also dort einst gestanden haben: בְּבֵיתִי.

Nun muß ich aber bemerken, daß in Wahrheit gar kein triftiger Grund zu Bedenken gegen die Verknüpfung von v. 15a mit v. 8b vorliegt, auch wenn dort בבית יהוה wirklich

ursprüngliche Lesart sein sollte. Man darf nicht vergessen, daß in v. 8^a der „Engel“ dem Propheten Auskunft zu geben beginnt, also jedenfalls zunächst auch alles, was er hernach sagt, so aussagen konnte, daß, wenn er auf Jahwe direkt Bezug nehmen wollte, er von ihm in dritter Person redete. Nun teilt er aber nach der Einleitung in eigener Rede den Kern der Auskunft über den Zweck der Aussendung der Gespanne in der Form eines Wortes des göttlichen Ichs mit (wie wir das in c. 5 ebenso fanden). Wäre es nun gänzlich undenkbar, daß der über die Vision berichtende Prophet den „Engel“ da, wo er über die Wirkung dieser göttlichen Geistesaussendung aussagt, wieder in der Form eigener Rede, also von Jahwe in dritter Person redend, fortfahren läßt? Allerdings kann man für diese Möglichkeit nicht auf die Analogie in c. 5 hinweisen, aber bestreiten kann man sie auch nicht ohne weiteres. Ein solcher, für unser stilistisches Gefühl allerdings recht anstößiger Wechsel in der Rede wäre nicht ohne Analogien im alten Testament. Jedenfalls bin ich der Meinung, daß man kein Recht hat, aus der Tatsache, daß in v. 15^a das göttliche Ich selbst nicht mehr redet, zu schließen, man dürfe daher v. 15^a nicht an v. 8^b unmittelbar anfügen. Diesem Schluß steht ja auch die zuerst erwähnte Möglichkeit im Wege, daß der Text durch fremde Einwirkung seine ursprüngliche Gestalt verloren hat. Im übrigen aber sprechen die in erster Linie von uns entwickelten sachlichen Erwägungen so stark für die Verknüpfung von v. 15^a mit v. 8^b, daß mir ihnen gegenüber das hier behandelte Bedenken gänzlich gewichtlos erscheint, um so mehr, als auch irgendwelche grammatischen Gründe gegen diesen Zusammenschluß nicht vorhanden sind, ja, v. 15^a sich vielmehr grammatisch ganz glatt an v. 8^b anschließt. — Ich glaube nach alledem mich keiner Tollkühnheit schuldig zu machen, wenn ich es wage, v. 15^a als ursprüngliche Fortsetzung von v. 8^b anzusehen.

Aber viel ernster erscheint die Frage zu sein, ob auch der Satz v. $15a\beta$, den ich bisher stillschweigend mit einbezogen habe, wirklich noch zum Bereiche des Textes der die Nachtgesichte umfassenden Aufzeichnung Sacharjas gerechnet werden darf. Es ist m. E. ein Irrtum, wenn auch noch von Orelli meint, das Suffix in שְׁלָחַנִי gehe auf den „Engel“. 2,13.15; 4,9 kann es m. E. nicht dem geringsten Zweifel unterliegen,

daß Sacharja, der Vermittler der Gottessprüche (der „Engel“ hat mit ihnen nichts zu tun), sich als Gesandten Jahwes bezeichnen und sagen will, die Erfüllung seiner Kundgebungen werde ihn gegenüber allen Zweifeln an seinem göttlichen Auftrag rechtfertigen. Daß auch in jenem 11. Monat solche Zweifel rege sein mochten, als er die Visionen empfing, ist aus der schwülen Stimmung heraus, in der sich die Gemeinde befand und die ich, wie ich meine, genügend klar begründet und geschildert habe, jedenfalls leicht begreiflich. Und so kann m. E. auch hier in v. $15^{a\beta}$ das Wort nur auf Sacharja selbst gehen und sagen, die Erfüllung des von ihm jetzt in den Visionen Angekündigten, ja, das jetzt zu allerletzt Angekündigte, das bald eintreten mußte, werde ihn als von Jahwe gesandt rechtfertigen. Es ist eine ganz unbegründete Verkehrung des wirklichen Tatbestandes, wenn man den „Engel“ als von Jahwe zu den in den אליכם gemeinten „Ihr“ d. h. zur Gemeinde abgesandt ansehen will. Der „Engel“ ist nur da, um dem Propheten die in den Bildern verkörperten göttlichen Gedanken zu vermitteln. Zu den „Ihr“ hat sie dann der Prophet zu übermitteln. An sie ist er der Abgesandte, nicht der Engel. Man erinnere sich dazu an 1, 14.

Aber, so wird man nun doch wieder fragen, wie paßt der Satz v. $15^{a\beta}$, der sich grammatisch allerdings ohne irgend welche Schwierigkeiten anschließt, so unmittelbar angeknüpft zu dem Vorausgehenden? Sollte man nicht erwarten, daß irgendwie bestimmter angegeben sei, der Prophet rede nun von seiner eigenen Rechtfertigung durch die Erfüllung seiner Verkündigung? Und dazu noch die unmittelbare Anrede an die „Ihr“ — wie sollen wir uns sie im Anschluß an die vorhergehende Mitteilung der Nachtgesichte verständlich machen, da doch vorher von diesen „Ihr“ nirgends die Rede ist? So kann man fragen, aber man darf dagegen auch fragen, ob dann z. B. 4, 9 das „Du“ (oder ursprünglich auch „Ihr“) in dem Gottesspruch irgend welchen ausdrücklichen Rückhalt hat? In 2, 13. 15 liegt ein solcher allerdings vor. Aber, so frage ich weiter, wenn wir unseren Satz in der überlieferten Weise mit dem jetzt vorausgehenden Abschnitt 6, 9–14 in Verbindung bringen, findet sich darin etwas, was das „Ihr“ in v. $15^{a\beta}$ ohne weiteres verständlich macht? Ich sehe nichts. Es bleibt also m. E. kein Grund, um des „Ihr“ willen den Satz nicht

als Abschluß des Berichts des Propheten über die Nachtgesichte ansehen zu wollen. Er muß von dort genau so gut verständlich sein, wie von dem gegenwärtigen Zusammenhang mit v. 9—14 aus.

M. E. hat er wirklich den Abschluß der von Sacharja selbst besorgten Aufzeichnung der sieben Nachtgesichte gebildet — wer sonst sollte darauf verfallen sein, einen solchen Satz hinzuzufügen? — und er wird begreiflich, wenn wir uns diese Aufzeichnung als geschlossenes Ganze vorstellen und diesen abschließenden Satz mit dem die kleine Schrift einleitenden Satz in enge Beziehung setzen, und dann zuletzt das Ganze als bestimmt ansehen zum Lesen für die Judengemeinde, insbesondere auch als bestimmt zur Kundgebung an die Leute innerhalb der Judengemeinde, die dem Propheten mit Bedenken und Zweifeln gegenüberstanden. Geschieht dies alles, dann scheint mir der Satz gerade auch für die Tage, in denen der Prophet die Gesichte empfing, in denen also auch ihre sei es mündliche und schriftliche, sei es nur schriftliche Kundgebung an die Judengemeinde erfolgte, nicht nur begreiflich, sondern auch von wirkungsvoller Bedeutung zu sein. Noch begreiflicher wird dies alles, wenn wir voraussetzen dürfen — und mir scheint es sicher zu sein, daß wir dies dürfen —, daß in der Schrift Sacharjas der Aufzeichnung der Nachtgesichte die Weissagung vorausging, die er im 8. Monat kundzugeben berufen gewesen war und von der wir noch ein Stück (es ist m. E. nicht mehr die ganze Weissagung, wie ich später darzutun gedenke) an der Spitze des Buches finden. Diese scheint ganz besonders dazu bestimmt gewesen zu sein, der neuen Judengemeinde nachdrücklich die Pflicht einzuschärfen, auf das Wort der ihr von Jahwe gesandten Propheten zu hören, wenn anders sie bewahrt bleiben wolle vor eigener Gefährdung ihrer Zukunft, wenn sie teilhaftig werden wolle des Heils und Segens, die ihr verheißen und die Jahwe nunmehr begonnen hatte zu verwirklichen. Und Propheten hatte ihr ja Jahwe in jenen Tagen erweckt in Haggai und in Sacharja selbst, Propheten zur Mahnung und Warnung und Propheten zur Verkündigung des kommenden Heilstages. Und im 11. Monat jenes Jahres mochte Sacharja genug von der Stimmung in der Gemeinde, vielleicht gar gerade in den Kreisen der leitenden Persönlichkeiten, erfahren haben, um allen Anlaß

zu haben, die herrliche große Offenbarung Jahwes, die er in den wunderbaren Nachtgesichten empfangen hatte, mit dem starken Ausdruck eigener Glaubensgewißheit in bezug auf das, was er in der Schilderung der visionären Vorgänge und Bilder über den Heilswillen Jahwes seiner Gemeinde kundgeben durfte, zu schließen und dieser Kundgebung damit selber die Zuversicht aufzuprägen, es werde auch die Gemeinde, insoweit sie noch nicht imstande sei, in ihm einen wahrhaften Jahwepropheten zu erkennen, alsbald unter dem Eindruck beginnender Erfüllung des Inhalts seines Wortes erkennen und anerkennen, daß ihn Jahwe wirklich ihr als prophetischen Boten zugesandt habe.

Die Aufzeichnung der Gesichte begann er mit dem Anspruch, daß in jener Nacht Jahwes Wort in der Gestalt von Gesichten an ihn ergangen sei (1, 7 vgl. oben S. 12f.), daß es also nicht wohlgemeinte Gebilde seiner eigenen Phantasie seien, was er der Gemeinde mitteile, die zwar zunächst geeignet sein mochten, ihren Glauben und ihre Zuversicht zu stärken, aber in Wahrheit doch auch geeignet waren, sie über die Gefahren und Sorgen der Gegenwart hinwegzutäuschen und von Vorkehrungen abzuhalten, die man für ihre äußere Sicherheit nötig halten mochte. Nun schließt er diese Aufzeichnung mit dem Hinweis darauf, man werde alsbald erkennen, daß er nicht aus eigenem Sinnen und Wollen heraus geredet habe, sondern daß er von Jahwe zu seiner Gemeinde gesandt sei. Das fügt sich inhaltlich eng zusammen und bringt das Ganze zu einem bedeutsamen praktischen Abschluß, dies zumal insofern, als sich ja bald das, was er zu allerletzt hatte weissagen dürfen, erfüllen mußte, wenn er wirklich im Auftrage Jahwes geredet hatte. Denn sollten die „Fernen“ kommen, um am Bau des Tempels zu helfen, so mußte sich dies bald als wahr erweisen. Und es ist zweifellos, daß der Prophet selbst in dem äußeren Anlaß zu der bedeutsamen neuen, auf die Erfüllung der höchsten Heilserwartung hinweisenden prophetischen Kundgebung, wovon 6, 9–14 berichtet, den ersten Tatbeweis für sein Wort erblickt hat. Ebenso dürfen wir das sicher sagen von dem, der dieses Stück an seine gegenwärtige Stelle zwischen 6, 8^{b} und v. 15^{a} einfügte. Und ich meine, gerade dies auch als Rechtfertigung für unsere Auffassung mit verwerten zu dürfen.

Ich glaube also nach alledem, es ist kein Grund vorhanden, die Bedenken, die einer Wiedervereinigung von v. 15[a] mit v. 8[b] entgegenzustehen schienen, allzuschwer zu nehmen. Dagegen hat v. 15[b] nichts mehr mit dem Bericht über die Nachtgesichte zu tun. Es ist und bleibt ein abgerissener Vordersatz, dem der Nachsatz jetzt fehlt; ob derselbe ganz verloren ist oder ob er nicht vielmehr noch an einer anderen Stelle in der gegenwärtigen Gestalt der Sacharjaprophetie wiedergefunden werden kann, das lasse ich jetzt dahingestellt, werde dieser Frage indes später in der Fortsetzung dieser Arbeit nicht aus dem Wege gehen. Den Satz syntaktisch mit dem Vorausgehenden zu verbinden, wie noch von von Orelli geschieht, seinen Inhalt also als ethische Vorbedingung für die Erfüllung dessen, was vorher angekündigt ist, aufzufassen, ist grammatisch nicht erlaubt.

Die Übersetzung des Berichts über die letzte Vision in der sich aus unserer vorstehenden Arbeit ergebenden Gestalt mag nun an ihrem Teile mit dazu beitragen, unsere kritischen Erwägungen und Zurechtstellungen im Texte als richtig zu erweisen. Sie lautet:

> [1] „Da erhob ich wiederum meine Augen und schaute und siehe! da kamen vier Wagen zwischen zwei Bergen heraus, die Berge aber waren eherne Berge. [2] An dem ersten Wagen waren . . . schwarze Rosse, an dem zweiten Wagen waren weiße Rosse, [3] an dem dritten Wagen waren scheckige Rosse und an dem vierten Wagen waren staargraue Rosse. [4] Da hob ich an und sprach zu dem Engel, der mit mir redete: „Was bedeuten diese, mein Herr?“ [5] Der Engel aber antwortete und sprach zu mir: „Diese (? sind die vier Winde des Himmels, die ?) da ziehen aus, nachdem sie sich bei dem Herrn der ganzen Erde gestellt hatten! [6] . . . . Die schwarzen Rosse ziehen aus zum Nordlande, die weißen ziehen aus zum Ostlande, die scheckigen ziehen aus zum Südlande [7] und die staargrauen [ziehen aus zum Westlande!“ Die Rosse (oder: die Wagen?) aber] waren herausgekommen und begehrten aufzubrechen, um über die Erde zu streifen. Da sprach [zu ihnen der Engel, der mit mir redete, also]: „Brechet auf! Streifet über die Erde!“ Und sie streiften über die Erde. [8] [Da hob ich an und sprach zu dem Engel, der mit mir redete: „Was auszurichten auf der Erde ziehen diese da aus?“] Der Engel aber antwortete und sprach zu mir also[1]: [„Diese da][2] ziehen aus [,um zu streifen

1) Ich will wenigstens anmerkungsweise die Möglichkeit eines Ausfalls der bis hierher von mir ergänzten Sätze infolge Versehens beim Abschreiben darzutun versuchen. Natürlich müssen die Kolumnen-

über die Erde![1] »Ich lasse sie ausziehen, ist der Spruch Jahwes,] und sie sollen hinausbringen und weilen lassen[2] meinen Geist auf der Erde!« . ., [15a] daß Ferne kommen und bauen am [Hause] Jahwes!“ Und so werdet ihr erkennen, daß Jahwe der Heerscharen mich zu euch gesandt hat.

---

zeilen, die wir rekonstruieren, die durchschnittliche Breite haben wie die, welche wir auf S. 16 und 183 voraussetzen zu dürfen glaubten. Wir schließen den Text unmittelbar an die letzte auf S. 77 angeführte Zeile an; das Textbild gestaltet sich dann folgendermaßen:

(22 Buchst. =) [7b] ותתהלכנה בארץ [8] [וָאַעַן וָאֹמַר אֶל
(21 „ =) הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי מָה אֵלֶּה יֹצְאִים
(23 „ =) לַעֲשׂוֹת בָּאָרֶץ] וַיַּעַן הַמַּלְאָךְ וַיֹּאמֶר
אלי לאמר ....

So geschrieben scheint der Text ohne weiteres verständlich zu machen, daß das Auge eines Abschreibers von dem בארץ in der ersten Zeile auf das gleiche Wort in der dritten abglitt und die Hand alsdann anstatt mit ואען mit dem ויען der dritten Zeile fortfuhr. — Selbstverständlich braucht mir niemand vorzuhalten, daß eine solche Häufung von Abschreibeversehen kurz hintereinander, wie ich sie annehmen zu dürfen glaube, recht auffällig und ihre Annahme daher sehr bedenklich erscheint. Aber es können auch andere Möglichkeiten einer Verstümmelung des Textes hier Wirklichkeit geworden sein, denn daß der Text am Ende des Berichts nicht mehr intakt ist, wird niemand leugnen wollen; mit dieser Tatsache dürfen wir also rechnen, wie immer die Textverluste auch herbeigeführt sein mögen. Im übrigen bietet das alte Testament mancherlei sonderbare Fälle von Kopistenversehen.

2) Im Folgenden schließe ich auch die von mir vorgenommenen Korrekturen des überlieferten Buchstabenmaterials in Klammern. Ihre Erklärung findet man ja in der vorausgehenden Untersuchung.

1) Dieser Wortlaut setzt als hebräischen Text voraus: לְהִתְהַלֵּךְ בָּאָרֶץ. Ich verweise dazu auf das, was ich S. 190 ausgeführt habe. Dort habe ich auch als möglich hingestellt, daß der ursprüngliche Text hinter dem einleitenden אלה יצאים die in v. 6. 7[a] angegebenen vier Himmelsrichtungen auch hier als Ziel des Auftrags der Gespanne aufgezählt habe. Es könnte so dann auch das überlieferte אל ארץ צפון festgehalten werden. Der Text könnte dann im Anschluß an jene beiden Worte so gelautet haben: א" יצ" אל ארץ צפון ואל ארץ מזרח ואל ארץ תימן ואל ארץ מערב, und daran müßte sich dann das direkte Gotteswort angeschlossen haben. Ich wage es natürlich nicht, auch hier durch Verteilung des vermutlichen (kürzeren oder längeren) Textbestandes auf Kolumnenzeilen den vorausgesetzten Wortverlust begreiflich zu machen.

2) Ich übersetze והניחו durch den Doppelausdruck, um sagen zu können, wie m. E. das Wort gemeint ist. Deutlicher noch wäre: „sie sollen hinausbringen meinen Geist, daß er sich niederlasse auf die Erde“ (natürlich: um auf ihr zu wirken, was in ihm ist). So würde

Schluß.

Wir sind am Ende unserer Arbeit angelangt. Ich denke, mit den Ergebnissen unserer Bemühungen um den Text dieser wundervollen Prophetie in visionären Bildern und um exegetische Feststellung ihres ursprünglichen Sinnes dürfen wir einigermaßen zufrieden sein. Schwerlich wird jemand, der dem Gang unserer Arbeit sorgsam gefolgt ist, leugnen, daß die Nachtgesichte, von den zeitgeschichtlichen Voraussetzungen aus aufgefaßt und gedeutet, von denen aus wir sie zu verstehen suchten, sich als eine Prophetie erweisen, die in allen ihren Teilen einem wirklichen, die Gemüter der frommen Judengemeinde in jenen Tagen erfüllenden und tief bewegenden und aufregenden Bedürfnis allseitige Befriedigung zu bieten wohl geeignet war. Bei den einzelnen Visionen haben wir soviel geschichtliche Beziehungen ihres Inhalts rückwärts und vorwärts in unseren Ausführungen ans Licht gestellt oder doch ans Licht zu stellen versucht, daß ich glaube annehmen zu dürfen, die im wahren Sinne des Wortes epochemachende Be-

---

die überlieferte Aussprache des Wortes auch beibehalten werden können. Wollen wir וְהִנִּיחוּ lesen, so würde das nicht viel anders aufgefaßt werden können, denn auch הניח kann heißen: hinstellen und zugleich zurücklassen (oder: da lassen), und das käme in diesem sachlichen Zusammenhang im wesentlichen auf jenes hinaus. — Im übrigen möchte ich nicht unterlassen, auf den vielleicht (?) beabsichtigten tiefen inhaltlichen Parallelismus hinzuweisen, der zwischen dem Schluß des letzten und dem des vorletzten Visionsberichtes in die Augen fällt und auch in dem Gebrauch des gleichen Verbums Ausdruck findet. Dort läßt Jahwe die „Bosheit" aus seinem Lande hinaus fortbringen an die Stätte, wo die Gottfeindschaft, die sündliche Auflehnung wider Jahwe und sein Reich ihren Hauptsitz hat; hier heißt es nun, Jahwe lasse auch hinausbringen seinen Geist, um das, was ihm gehört auf der Erde, zu beleben und heimzubringen in sein Land, in seine Gemeinschaft, in seinen Dienst. Die Sünde muß hinaus an die Stätte der Verdammnis; sein Volk, wo immer es in der Welt weilt, soll heimkommen und teilhaben an dem Reich des Friedens und des Heils, das er auf dem Zion aufrichten und von da aus unter seinem Schutz sich ausbreiten lassen will. Sacharja sprach hier, ob ihm bewußt oder nicht, das lasse ich dahingestellt, Gedanken aus, die man sehr gut als Samenkörner ansehen kann, die in der Weiterentwicklung des jüdischen Zukunftsglaubens bedeutsame Früchte hervorbrachten, — in welcher Richtung, das brauche ich nicht hinzuzusetzen.

deutung dieser Bilderprophetie Sacharjas im Fortschritt der Entwicklung des nachexilischen Judentums sei unverkennbar geworden. Diese ihre Bedeutung läßt sich aber noch viel klarer erweisen, wenn man versucht, die in ihnen sich miteinander verschlingenden Fäden der innergeschichtlichen Entwicklung des Judentums in der vorausgehenden Zeit noch weiter aufzudecken und die in ihnen wirksamen entwicklungsgeschichtlichen Triebkräfte in ihrem eigentümlichen, teilweise einander wenigstens scheinbar widerstrebenden Wesen klar zu durchschauen. Und wenn man dann hinausblickt auf die weitere Entwicklung der neuen Judengemeinde, ihres äußeren und inneren Lebens und seiner Ausgestaltung, so läßt sich deutlich zeigen, daß es kein Irrtum ist, wenn man die große visionäre Offenbarung am 24. Tage des 11. Monats in engster innerer Verbindung mit den Vorgängen am 24. Tage des 9. Monats, wie wir diese glauben verstehen zu müssen, als die entscheidenden Taten ansieht, die das orthodoxe Judentum der späteren Geschichte recht eigentlich begründeten und von denen aus dann auch nicht bloß das große Werk eines Esra und Nehemia, sondern auch die ganze eigenartige institutionelle und ideelle Entwicklung der jüdischen Religionsgemeinde begreiflich wird. Ich sehe jetzt davon ab, dies alles weiter auszuführen und durch nachweisbare Tatsachen zu sichern. Um die Bedeutung der Sacharjaprophetie als einer wahrhaft epochemachenden Etappe in der Geschichte der grundlegenden Anfänge des Judentums in ihrem ganzen Umfange dartun zu können, darf die nicht geringe Anzahl von Worten nicht außer acht gelassen werden, die außer den Nachtgesichten uns von ihm überliefert sind. Ich behalte mir also vor, jene weiter ausgreifende geschichtliche Untersuchung zu unternehmen, wenn es mir vergönnt sein wird, den zweiten Teil dieser Arbeit zur Durchführung zu bringen. Inzwischen möge diese Arbeit mit der ihr vorangegangenen, in dem Büchlein „Juden und Samaritaner“ veröffentlichten Studie zur Haggaiprophetie zusammen die Aufgabe erfüllen, der sie beide dienen sollen, möge es ihnen gelingen, das zeitgeschichtliche Verständnis der Hinterlassenschaft dieser geschichtlich außerordentlich wichtigen Propheten in Wahrheit zu fördern.

Inhaltsverzeichnis.

Druck von Julius Abel, Greifswald.

KANAANÄER UND HEBRÄER

UNTERSUCHUNGEN ZUR
VORGESCHICHTE DES VOLKSTUMS
UND DER
RELIGION ISRAELS AUF DEM BODEN KANAANS

VON

FRANZ BÖHL
LIC. THEOL. DR. PHIL.



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1911

BEITRÄGE

ZUR

WISSENSCHAFT VOM ALTEN TESTAMENT

HERAUSGEGEBEN

VON

RUDOLF KITTEL

HEFT 9

Vorwort.

Israel und Kanaan gehören zusammen. Das ewig Wertvolle zwar, welches Israels Religion ihr unvergängliches Gepräge gibt, bleibt unverständlich ohne die Ereignisse am Sinai und den Aufenthalt in Qadeš, durch welche die Stämme zu Verehrern des einen Gottes verschmolzen. Ein Aufbau der israelitischen Religionsgeschichte, der mit diesem wichtigsten Faktor nicht Rechnung hält, wird den geschichtlichen Tatsachen nicht gerecht.

Doch Israels Volkstum und Kultur erwuchsen auf dem Boden Kanaans. Die Jahrhunderte nach der Einwanderung stehen im Zeichen der Auseinandersetzung mit den früheren Bewohnern des Landes, mit ihrem geistigen und politischen Erbe. Israel vermischt sich mit den Kanaanäern. Auch die Wüstenreligion wird „palästinisiert". Die höhere Kultur besiegte noch stets ihre Sieger.

Die Religion von Sinai, die Kultur Kanaans — das sind die beiden widerstreitenden Faktoren, die Altisraels Religionsgeschichte bestimmen. Vernachlässigung des einen, Unterschätzung des anderen zum Zweck einer Konstruktion geradliniger Höherentwicklung ergibt ein schiefes Geschichtsbild. Ebenso falsch ist mechanische Trennung beider. Sie wirken zusammen im komplizierten Kräftespiel der Geschichte.

Ein Beitrag zur Erforschung des zweiten dieser Faktoren will die folgende Untersuchung sein. Der Satz, Israels Kultur und der Verlauf seiner Religionsgeschichte sei nur verständlich auf Grund der kanaanäischen Kultur und Religion, in welche Israel eintrat, bedarf ja keines Beweises. An Versuchen zur Darstellung der letzteren ist denn auch kein Mangel. Aber auch noch seit der Auffindung der neuerdings in Knudtzons vortrefflicher Neubearbeitung vorliegenden El-Amarna-Tafeln stellt die Kärglichkeit des Quellenmaterials diesem Unternehmen ungewöhnliche Schwierigkeiten in den Weg.

Eines ist seit dem Amarnafund deutlich: die Kultur Kanaans ist Unterbestandteil eines weit größeren einheitlichen Kultur-

kreises, und ihr Gepräge ist — auch Ägypten gegenüber — babylonisch. Doch scheint es keineswegs geraten, sie nun — im Sinn eines falsch verstandenen „Panbabylonismus" — ohne weiteres mit der babylonischen zu identifizieren. So einfach liegt die Sache nicht. Vielmehr erheben sich zwei Fragen: wie weit ist die kanaanäische Kultur überhaupt in sich einheitlich? und: sind die babylonischen Semiten nicht etwa umgekehrt ihrerseits von der kanaanäischen Kultur beeinflußt?

Mit diesen Fragen stehen wir im Herzen eines für die alttestamentliche Wissenschaft aktuellsten Problems. Jeder Versuch zu seiner Lösung fordert aber notwendig die Beantwortung der Vorfragen: mit was für Völkerschichten haben wir es im vorisraelitischen Kanaan überhaupt zu tun? was läßt sich aus dem wenigen, das wir über ihre Herkunft und politische Geschichte wissen können, entnehmen über ihr Verhältnis zu den babylonischen Semiten einerseits — den Hebräern andrerseits?

Unser Ziel ist möglichst vollständige Zusammenstellung und vorsichtige Beurteilung von zerstreutem Material. Zu einer systematischen Geschichtsdarstellung reichen die Quellen nicht aus. Es ist Vorarbeit, was im Folgenden geboten wird, aber es ist notwendige Vorarbeit.

Herrn Professor Hugo Winckler in Berlin bin ich zu Dank verpflichtet für freundlich gewährten Einblick in das reiche Material der Hittiterinschriften von Boghaz-köi. Einige Nachweise auf ägyptologischem Gebiet verdanke ich Herrn Dr. P. A. A. Boeser in Leiden und Herrn Dr. M. Burchardt in Berlin.

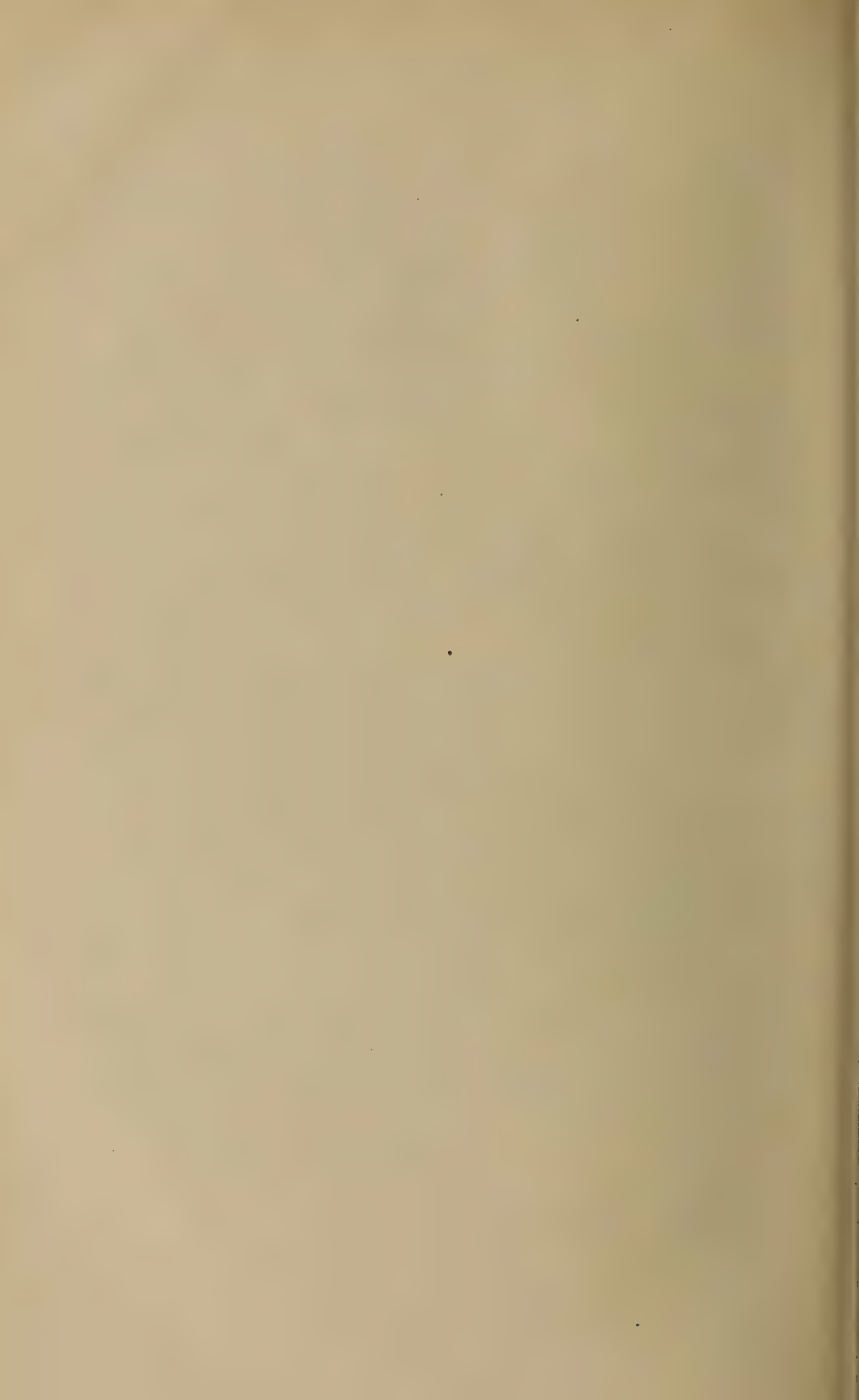
Das letzte Kapitel („Synkretismus und Mosaismus") erhebt keinen weiteren Anspruch als den einer vorläufigen Skizze.

Die ausführlichen Register am Schluß der Arbeit entstammen zum großen Teil den fleißigen Händen meiner lieben Mutter. Ihr sei das Büchlein zum Danke gewidmet.

Leiden, im Juli 1911.

F. M. Th. Böhl.

Inhalt.



Abkürzungen.

AE = W. M. Müller, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern, Leipzig 1893.
AO = Der Alte Orient, Leipzig 1899.
AT = Altes Testament; die Abkürzungen der biblischen Bücher, Versionen usw. sind die üblichen.
BAss = Beiträge zur Assyriologie, hrsg. v. F. Delitzsch u. P. Haupt.
BHK = Biblia Hebraica ed. Kittel.
Breasted = J. H. Breasted, Ancient Records. Egypt. Vol. I—V. Chicago 1906.
CIS = Corpus Inscriptionum Semiticarum.
CT = Cuneiform Texts from Babylonian Tablets, &c., in the British Museum.
GA I[2] = Eduard Meyer, Geschichte des Altertums[2] I 2, Stuttgart u. Berlin 1909.
GGA = Göttingische gelehrte Anzeigen.
HK = Handkommentar zum Alten Testament, hrsg. von W. Nowack.
ICC = International Critical Commentary.
Journ.As. = Journal Asiatique.
JAOS = Journal of the American Oriental Society.
JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society.
KAT = E. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Aufl. v. H. Zimmern und H. Winckler, Berlin 1903.
KB = Keilinschriftliche Bibliothek, hrsg. von E. Schrader.
KHK = Kurzer Handkommentar zum Alten Testament, hrsg. von K. Marti.
Kn. = J. A. Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln (Band II der „Vorderasiatischen Bibliothek“), Leipzig 1907 ff.
LIH = The Letters and Inscriptions of Hammurabi, ed. by L. W. King, Vol. I—III, London 1898—1900.
LSSt = Leipziger Semitistische Studien.
MDOG = Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.
MT = Masoretischer Text des Alten Testaments.
MVAG = Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft.
NKZ = Neue Kirchliche Zeitschrift.
OLZ = Orientalistische Literaturzeitung.
PEFQSt = Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement.
PRE = Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl.
PSBA = Proceedings of the Society of Biblical Archaeology.

Th.D. = F. Thureau-Dangin, Die Sumerischen und Akkadischen Königsinschriften (Band I der „Vorderasiatischen Bibliothek"), Leipzig 1907.
ThLz = Theologische Literaturzeitung.
ThStK = Theologische Studien und Kritiken.
ThT = Theologisch Tijdschrift.
TuB = Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testamente, in Verbindung mit A. Ungnad und H. Ranke, hrsg. von H. Gressmann, Tübingen 1909.
VS = Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Königl. Museen zu Berlin.
ZÄg = Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde.
ZAss = Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete.
ZAW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZDMG = Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins.

Kap. = Kapitel; V. = Vers; Kol. = Kolumne; Zl. = Zeile.

Bei Literaturverweisen bedeutet die größere Ziffer das (abgekürzte) Erscheinungsjahr, die kleinere die Seitenzahl, z. B. '08 $_{318}$ = 1908 S. 318.

I.

Kanaanäer.

A. Etymologisches.

Die Etymologie des Namens Kanaan ist, wie die der meisten antiken Volksnamen, ungewiß. Zwar scheint der im Ägyptischen übliche Gebrauch des Namens mit dem Artikel auf eine appellative Grundbedeutung zu weisen. Aber diese Verbindung eines Volksnamens mit dem Artikel ist im Ägyptischen des neuen Reichs nicht ohne Analogie[1] und erklärt sich vielleicht einfach durch sekundäre Zurückführung des Volksnamens auf einen Heros eponymos. Die seit Rosenmüller und Gesenius (Thesaurus II 696) beliebte Erklärung „Niederland" im Gegensatz zu ארם „Hochland" wurde durch Moore (JAOS XV [1890] Proceedings p. LVII—LXX) mit sprachlichen Gründen widerlegt[2]. Die Zeiten vollends sind glücklich vorüber, daß Redslob (Die alttest. Namen der Bevölkerung des wirklichen und idealen Israelitenstaates, etymologisch betrachtet '46 41ff., 102f.) den alttestamentlichen Berichten über die Vorgeschichte des Landes jeden Wert absprach und die vermeintlichen Völkernamen als etymologische Spielereien mit appellativer Bedeutung erklärte: כנעני √כנע „Unterworfene", ferner יבוסי √בוס „Zertretene", גרגשי √גרש „Vertriebene", nämlich von den „Gottesstreitern" ישראל. Wenn Neh 9 24 הכנעני mit הכניע zusammenstellt (vgl. ähnlich Jdc 4 23), so ist das ein Wortspiel, keine authentische Etymologie[3].

1) Vgl. '*Amur:* beinahe stets „das Land des '*Amur*", entsprechend dem hebr. ארץ האמרי (vgl. Kap. III B); hier allerdings nur „der" oder „das" Kanaan.

2) Arab. كنع bedeutet nicht „niedrig sein", sondern „contractus fuit".

3) Hommel (Geschichte u. Geographie des Alten Orients '04 148 Anm. 1, vgl. 246 Anm. 3) kombiniert *Kanaan* mit *Ki-ingin* = *Sumer*. Für

Aus dem Namen Kanaan allein läßt sich also weder für die Begrenzung des Gebietes, noch für die Herkunft der Bevölkerung ein Schluß ziehen.

B. Keilinschriftliche Quellen.

a) Die gewöhnliche Bezeichnung ist *Amurru*. Eine dem alttestamentlichen *Kanaan* entsprechende Bezeichnung findet sich zwölfmal in den Amarnabriefen. Folgendes sind die vorkommenden Formen:

matu ki-na-aḫ-ḫi Kn. 8 15, 17, 25, 162 41, vgl. 36 15 (*ki-na-ḫi* an verstümmelter Stelle).

matu ki-na-aḫ-ni Kn. 109 46, 131 61, 137 76 (Ribaddi Byblos).

matu ki-na-aḫ-na Kn. 148 47, 151 50 (Abimilki v. Tyrus).

matu ki-na-aḫ[-ḫi,-ni,-na?] Kn. 30 1; *ki-na-ḫa-a-a-ú* nom. gent. Kn. 9 19.

ḫ vertritt in den Amarnabriefen auch die weichen Kehllaute (vgl. Böhl, Sprache der Amarnabriefe LSSt V 2, '09 § 6 a-h). *Ki-na-aḫ-ḫi* steht somit für כנע, *ki-na-aḫ-n$^{i}_{a}$* für כנען.

Das Land ist von Königen (8 25, 30 1, 109 46) beherrscht, doch von Ägypten abhängig (8 25: „*Kinaḫḫi* ist dein Land und seine Könige sind deine Diener"). Über seine Ausdehnung läßt sich Bestimmtes nicht aussagen. Die Annahme, *Kinaḫḫi* in den Amarnabriefen bezeichne lediglich die phönizische Küste (vgl. die Stellen bei Ribaddi) und Nordpalästina (vgl. 8 17 Ḫinnatuni = חַנָּתֹן Jos 19 14 im Gebiet von Zebulon), *Amurru* hingegen das Libanongebiet (vgl. Kap. III A), hält einer Nachprüfung nicht stand. Beide Begriffe scheinen nämlich größere Gebiete zu umfassen und sich — was für den a. t. Sprachgebrauch von Wichtigkeit ist — gelegentlich zu decken. Ribaddi von Byblos braucht für das Gebiet, in dem die Städte seiner Einflußsphäre liegen, durcheinander *Amurru* und *Kinaḫni*. 162 41 wird in einem an den Fürsten (Aziru) von *Amurru* gerichteten Brief dessen Land mit *Kinaḫḫi* bezeichnet. Auffallend nördliche Gebiete bezeichnet *Kinaḫna* ferner in den

---

die entsprechende Gleichung *Amurri* = *U-ri* = *Akkad* gibt es sogar einen keilinschriftlichen Beleg (vgl. Kap. III A). Aber Gleichklänge, in denen babylonische Gelehrte vielleicht tiefe Weisheit suchten, sind für uns noch keine Etymologie.

Neuigkeiten, die Abimilki von Tyrus 151 50ff. nach Ägypten meldet[1].

Anm. Nach der herrschenden Meinung bezeichnet sowohl in den Amarnabriefen, wie in den ägyptischen Quellen *Kinaḫna (Knʿn)* den Süden, *Amurru ('Amur)* den Norden des Landes (vgl. Winckler KAT '03 181, E. Meyer, Die Israeliten usw. '06 223, A. Jeremias, Das Alte Testament usw. [2] '06 308, vgl. nunmehr auch Gemoll, Grundsteine '11 313ff.). So auch wieder Weber in den Anmerkungen zu Knudtzon's El-Amarnabriefen '10 1133: „Der südliche Teil erscheint in der El-Amarna-Zeit streng von Amurru geschieden unter dem Namen Kinaḫna = Kanaʿan". Unmittelbar darauf aber muß auch er zugeben, „daß der Sprachgebrauch auch in den EA-Briefen nicht immer völlig korrekt die Unterscheidung von Amurru und Kanaan durchführte". Worauf gründet sich aber dann jene strenge Scheidung? Durch das ägyptische Material lässt sie sich ebensowenig begründen, geschweige durch das alttestamentliche.

b) In der einheimischen assyrisch-babylonischen Literatur kommt *Kanaan* bemerkenswerter Weise kaum vor. Nur eine Stelle in einer Pflanzenliste aus der Bibliothek Assurbanipals ließe sich heranziehen: Brünnow, A classified List Nr. 11506: *šam a-bi-tu* = *šam da-da-nu (rabū) ina Kin-na-ḫi.* — Ob die Eigennamen aus der Zeit von Nebukadnezar bis Kambyses *Ki-ne-ne-a-a, Ki-ne-na-a* u. dgl., wie Tallquist ZAss VII 28 tut, mit כְּנַעֲנִי (vgl. den Eigennamen כְּנַעֲנָה 1 Reg 22 11 usw.) zusammenzustellen sind, stehe dahin. — Das Land *Há-a-na Kan-a-na* zu lesen (vgl. Delitzsch, Wo lag das Paradies '81 104f., 270), ist durch Schreibungen mit dem gewöhnlichen Zeichen *ḫa* ausgeschlossen.

C. Ägyptische Quellen.

Eine Liste der Erwähnungen Kanaans in den ägyptischen Inschriften, sowie ihrer hieroglyphischen Schreibungen bietet M. Burchardt, Die altkanaanäischen Fremdworte und Eigennamen im Aegyptischen, Leipzig (Hinrichs), Bd. II '10 Nr. 988 (S. 51).

Bei der für Fremdwörter üblichen „syllabischen" Schreibung kommen die Halbvokale ꜣ, *j*, *w* im allgemeinen nicht in Be-

---

1) Die Bemühungen von Clauß, Die Städte der El-Amarnabriefe und die Bibel, ZDPV XXX 1907, selbst für Danuna und Ugarit eine möglichst südliche Lage zu finden, werden durch Erwähnung dieser Gebiete in den kleinasiatischen Boghaz-köi-Briefen doch wohl widerlegt.

tracht. Die von Burchardt a. a. O. gebotenen Schreibungen weisen also sämtlich auf die Konsonanten *knʿn* (mit dem Determinativ des Fremdlandes). Nur die beiden an letzter Stelle gegebenen Erwähnungen, in den hieratischen Papyrus Anast. III und IV, bieten *knʿm*. Doch ist das *m* hier Schreibfehler für *n* (Burchardt a. a. O. I, § 67 fin). Zu beachten ist, wie bereits erwähnt, die Vorsetzung des Artikels *(pꜣ-)*; also: „der oder das Kanaan".

Sämtliche Erwähnungen sind jünger als die Zeit der Amarnabriefe. Sie stammen aus der Zeit der 19. und 20. Dynastie. Der schwankende Begriff „Kanaan" der Amarnabriefe wird durch dieses Material weder erweitert noch beschränkt.

1. Seti I (etwa 1310—1290), vgl. Lepsius, Denkmäler III 126[a], 5.12, Breasted, Ancient Records III 88, Müller, Asien und Europa '93 205 f.: Die von bärtigen Männern mit Filzhüten (?) verteidigte „Stadt (des) *knʿn*" deren Eroberung sich der Pharao in der Beischrift zu einer Abbildung rühmt, wird als Stadt in Kanaan, deren Name dem Schreiber unbekannt blieb, nicht etwa als eine Stadt mit dem Eigennamen „das Kanaan" aufzufassen sein.

2. Mernephtah (etwa 1225—1215), vgl. Breasted III 602ff., Gressmann-Ranke TuB I 195): Die Aufzählung am Schluß der „Israelstele" (Libyen, Hittiter, das Kanaʿan, Ašqalon, Gezer, Jenoʿam, Israel, Ḫaru) läßt ein Prinzip geographischer Ordnung leider nicht erkennen.

3. Ramses III (etwa 1198—1167) vgl. Breasted IV 219: Der im großen Papyrus Harris erwähnte „Tempel des Ramses, des Herrschers von Heliopolis (der lebe, heil und gesund sei!), im *Kanaʿan*" liegt im Lande *Ḏahi (Zahi)*: „sicher zu bestimmen als das eigentliche Phönikien" (Müller AE '93 181).

4. Die beiden Stellen in Pap. Anast. III und IV (19. Dynastie) erwähnen kanaanäische Sklaven. Betreffs des in der Lesung nicht ganz sicheren *pꜣ-kꜣ-nʿ-n* (?) Pap. Anast. I 27,1 vgl. Müller AE '93 206, 394, sowie nunmehr Alan H. Gardiner, Egyptian Hieratic Texts, Ser. I, Part I The Papyrus Anastasi I, '11 28* Anm. 21[1].

---

1) Wir geben Gardiner's Äußerung zu dieser Stelle hier wieder: „*tꜣ n p knʿn*, in Hebrew ארץ כנען, only here with *tꜣ n* („Land von"). *P knʿn* is not very often mentioned in the Egyptian texts, see Burchardt no. 988; except in Anast. III 8,5 = Anast. IV 16,4 it has always the definite article. So far as the Egyptian texts are concerned, Canaan

D. Phönizisch-griechische Quellen[1].

1. כנען: Phönizische Münzen aus hellenistischer Zeit, mit der Aufschrift: ללאדכא אם בכנען „von Laodikaea (wahrsch. = Umm el ʿAmāmīd, s. v. Tyrus) Metropole[2] in Kanaan". Abgebildet z. B. bei Pietschmann, Geschichte der Phönizier '89 74.

2. Χνᾶ ουτως η Φοινικη εκαλειτο: Steph. Byz. sub voce, vgl. Herodian περι μονηρους λεξεως 19. — Χνᾶ Heros eponymos der Phönizier: Philo Byblius (Euseb. Praep. Evang. I. 10, 39, ed. Dindorfius Vol. I p. 49) Εισιριος . . . αδελφος Χνᾶ του πρωτου μετονομασθεντος φοινικος; vgl. die Stelle beim Grammatiker Choiroboskos (Anecdota graeca, ed. Imm. Bekker III 1181) wo ὁ Χνᾶς, τοῦ Χνᾶ mit Agenor (wegen des Gleichklangs?), dem Vater des Phönix identifiziert wird, οθεν και η Φοινικη Οχνα (= ὁ Χνᾶ) λεγεται.

Χνᾶ entspricht der Form *Kinaḫ(ḫi)* des Amarnabriefe (ohne das Schluß-*n*), die Hinzufügung des Artikels an der letztgenannten Stelle dem ägyptischen Sprachgebrauch: „der oder das" Kanaan.

3. Das „Kanaan" der spärlichen phönizisch-griechischen Quellen umfaßt also Phönizien, doch unter Umständen auch Syrien: die γυνη Χαναναια Matth. 15 22 ist Mark. 7 26 eine Ελληνις Συροφοινικισσα τῳ γενει. Und selbst die afrikanischen Bauern nannten sich noch zur Zeit Augustins (Epist. ad Roman. incohat. expos. 19) — offenbar in Erinnerung an ihre punische Abstammung — *Chanani*[3] = כְּנַעֲנִי.

E. Altes Testament.

Der bequemen Übersicht halber geben wir zuerst einen kurzen Überblick über den Tatbestand[4].

---

might be the name of merely the south of Philistia; but *Kinaḫḫi* in the Amarna letters appears to indicate a wider extension".

1) Die Abschnitte 1 und 2 beruhen in der Hauptsache auf der von Ed. Meyer in der Encyclopaedia Biblica Vol. I (London '99) p. 638 gebotenen kurzen Zusammenstellung.

2) Vgl. zu diesem Ausdruck 2 Sam 20 19.

3) *Unde interrogati rustici nostri, quid sint, punice respondentes Chanani, corrupta scilicet, sicut in talibus solet, una littera, quid aliud respondent, quam Chananaei?* (Augustini . . . . Commentarii, Basileae 1542 fol. 416).

4) Quellenscheidung vorläufig im allgemeinen mit Zugrundelegung von Kautzsch, Die Heilige Schrift des AT, 3. Aufl.

Kanaan (כְּנַעַן) findet sich im AT:

1. Als Urvater: Gen 9 24–27, J 1, jüngster Bruder von Šem und Jafet; zum Ausgleich mit der Šem, Ham und Jafet kennenden Erzählung (J 2) in V. 18, 22 zum Sohn Hams gemacht.

2. Landesbezeichnung (fast stets ארץ כ״[1]):

a) in den Liedern: Ex 15 15 (Kanaan || Philistäa, Edom, Moab[2]; Jdc 5 19 („damals kämpften die Könige Kanaans zu Ta῾anek an den Wassern von Megiddo).

b) Bei J, in der Josefgeschichte: Gen 42 5, 7, 44 8, 46 31, 47 1, 4, 50 5.

c) Bei E, Josefgeschichte: Gen 42 13, 29, 32, 45 17, 25, 48 7 (E?). Ferner: Jos. 24 3.

d) Bei P: Gen 11 31. 12 5, 13 12, 16 3, 17 8, 23 2, 28 1, 6, 8, 31 18, 33 18, 35 6, 36 6, 37 1, 46 6, 48 3, 49 30, 50 13; Ex 6 4, 16 35 (LXX Φοινικης!); Lev 14 34, 18 3, 25 38, (H); Num 13 2 (JE? vgl. König, Einleitung '93 191), 13 17, 26 19, 32 30, 32, (J?), 33 51, 34 2, 29, 35 10, 14; Deut 32 49. Jos 5 12, 14 1, 21 2, 22 9, 10, 11, 32.

e) Bei Dt: Jdc 4 2, 23, 24 (Jabin von Hạsor).

f) Bei R (einschließlich der Glossen usw.): Gen 16 2 LXX^D, 36 5. 46 12, 47 13, 14, 15; Ex 12 40 Sam, LXX; Num 33 40; Jdc 3 1, 21 12.

g) Propheten: Jes 19 18, 23 11; Ez 16 29 (fehlt LXX), 17 4; Hos. 12 8 (Glosse?); Zeph 1 11, 2 5.

h) Psalmen: ψ 105 11 = 1 Ch 16 18; ψ 106 38.

3. Kanaanäer (stets der Sing. הכנעני)[3]:

a) bei J: Gen 12 6, 13 7, 24 3, 37, 34 30, 38 2 (vgl. 1 Ch 2 3), 50 11; Ex 13 11 (Rd?); Num 14 43, 45 (E?), 21 1, 3; Jos 7 9 (E? R?), 16 10, 17 12, 16, 18; Jdc 1 1, 3, 5, 10, 17, 27, 28, 29, 30, 32, 33 (J?).

b) Bei Dt: Deut 1 7.

c) Bei R usw.: Gen 36 2, 46 10 (vgl. Ex 6 15); Num 13 29, 14 25; Deut 11 30; Jos 5 1, 13 3; Jdc 1 4, 9, 3 3 (Dt?).

d) 2 Sam 24 7; 1 Reg 9 16; Neh 9 24.

e) Ez 16 3; Ob 20 (l. אֶרֶץ statt אֲשֶׁר?). — Kanaanäer = Händler: [Jes 23 8]; Zach 11 7, 11 (vgl. BHK), 14 21; Prov. 31 24 Hi 40 30.

---

1) Außer Ex 15 15; Jdc 3 1, 4 2, 5 19; Jes 19 18, 23 11, Zeph 1 2, 2 5; ψ 106 38.

2) Vgl. die anklingende Stelle am Schluss der Israelstelle des Mernephtah.

3) Die Stellen in den Aufzählungen vgl. Kap. IV A.

Einer Bestimmung des Umfanges des Gebietes nach dem AT stellen sich eigenartige Schwierigkeiten entgegen. Doch lassen sich deutlich zwei Gruppen von Stellen unterscheiden.

Erstens: Kanaan ist das Westjordanland in seinem ganzen Umfang.

Zweitens: Die Kanaanäer wohnen in den Niederungen und am Meer.

1. Kanaan als allgemeinste Bezeichnung des von den Israeliten besetzten Gebietes findet sich in allen Schichten des AT. Doch erscheint diese Bezeichnung — während sich die Amoriter, wie wir sehen werden, gerade nach Osten hin weit erstreckten — auf das W e s t j o r d a n l a n d beschränkt, vgl. z. B. Num 35 10, 14.

Anm. Gen 50 11 nennt die „Landesbewohner, die Kanaanäer“ am Ort von Jakobs Totenklage „jenseits des Jordans“. Das wäre die einzige deutliche Angabe (J!) über Kanaanäer auch im Ostjordanland. Man könnte versucht sein, sie zu beseitigen, indem man in V. 11 J בגרן האטד und אשר בעבר הירדן für aus V. 10a E eingedrungene Glossen erklärte. Dann wäre noch E Jakobs Totenklage (und Grab) in *Goren ha-aṭad* jenseits, nach J in *'Abel miṣrajim* diesseits des Jordan, und nur letzteres im Gebiet der „Kanaanäer“. Doch ist zuzugeben, daß sich mit demselben Recht auch das אשר בעבר הי״ in V. 10a streichen (vgl. Gunkel z. St.) oder selbst an der Identität beider Orte festhalten läßt. — Aus Jos 22 10, 11 folgt nicht etwa, daß auch das ostjordanische Land „Kanaan“ hieß, sondern höchstens (falls nicht V. 11 mit LXX גבול statt מול zu l. ist) Unsicherheit hinsichtlich der Lage des betreffenden גלילות. — Zu Jos 11 3 (Kanaanäer im Osten und Westen) vgl. unter 2.

Die vorisraelitischen Bewohner dieses ganzen Gebiets heißen dementsprechend כנענים. Vor allem Ed. Meyer ZAW I 122 hat die heute ziemlich allgemein angenommene Hypothese aufgestellt, daß dieser letztere umfassende Gebrauch von כנענים innerhalb des Pentateuchs auf die jahwistische Quelle beschränkt sei[1].

Am deutlichsten findet sich dieser Sprachgebrauch in Jdc 1. Die Kanaanäer erscheinen hier durchaus als die vorisraelitischen Bewohner des Landes, die von den Israelstämmen nur ganz allmählich zurückgedrängt werden. Um so auffälliger sind die in V. 34 f. unvermittelt auftauchenden Amoriter — vielleicht ein Rest richtigerer Kenntnis der Sachlage.

---

1) Näheres darüber vgl. unten Kap. III C.

2. Daneben aber finden sich Stellen, die „Kanaanäer“ nicht als Gesamtbevölkerung, sondern als Volk oder Bevölkerungsschicht neben anderen innerhalb „Kanaans“ auffassen. So vor allem in den „Aufzählungen“, die, wie Kap. IV A gezeigt ist, keineswegs sämtlich als sekundäre Einschübe betrachtet werden können (vgl. z. B. Ex 23 28 E?). — Die wichtigste geographische Angabe bietet sodann die antiquarische Glosse Num 13 29, die als Wohnsitz der Kanaanäer die Meeresküste und die Seite (יָד) des Jordan[1] bestimmt, im Gegensatz zu den Amaleqitern im Negeb, und Hittitern, Jebusitern, Amoritern auf dem Gebirge. Dementsprechend kennt das Deboralied Jdc 5 19 Könige Kanaans in der Megiddoebene, und ist Kanaan = Phönizien (2 Sam 24 7, Jes 23 11, Ob 20 usw., vgl. Ex 16 35 LXX, Jos 5 1 LXX, Jdc 1 32) und Philistäa (Zeph 2 5), einschließlich des philistäischen Hinterlandes (vgl. unten zu Deut 1 7). Auch Jos 11 3 werden sich die „Kanaanäer im Osten und Westen“ nach Num 13 29 erklären, nicht, wie Jastrow Enc. Bibl. I 638 annimmt, als ost- und westjordanisch.

Anm. Schwierigkeiten macht noch Deut 1 7, außer der ziemlich rätselhaften Glosse 11 30 die einzige Angabe über Kanaanäer im Deuteronomium. Sie erscheinen hier als Bewohner des philistäischen Hinterlandes im weitesten Sinn (vgl. ähnlich Jdc 1 9), doch bleibt der Unterschied ihres „Gebirges“ zu dem als benachbart angenommenen Amoritergebirge unklar. Ist der Text ursprünglich (Annahme sekundärer Erweiterung des Verses, von ארץ הכנעני an, wäre die einfachste Lösung!), so ließe sich das ארץ הכנעני vielleicht als Apposition lediglich zum letzten Glied, בחוף הים ziehen. — Das Gebirge als Wohnsitz der Kanaanäer (und Amaleqiter) findet sich freilich auch Num 14 40–45 (E?). Doch steht in der zu V. 45 ganz parallelen Stelle Deut 1 44 Amoriter, und die Glosse Num 14 25 bestimmt als Wohnsitz der Amaleqiter und Kanaanäer ausdrücklich die Niederung, עֵמֶק (Syr. ausgleichend statt dessen *ṭûrā*).

Wir haben also mit einem doppelten Sprachgebrauch zu rechnen. „Kanaanäer“ ist einerseits Name der Gesamtbevölkerung, andrerseits der eines bestimmten Teiles der Bevölkerung. Genau dasselbe gilt für die Bezeichnung „Amoriter“ (vgl. Cap. III C.).

Wie ist dieser doppelte Sprachgebrauch zu erklären?

Abzulehnen ist die Auffassung Kanaans als „rein geographischen Begriffs mit schwankenden Grenzen und ohne erkennbare ethnographische Grundlage“ und der Kanaanäer einfach

1) Diese letztere Angabe fehlt LXX[B].

als Bewohner dieses Landes (Guthe in PRE IX 734 Zl. 37f.). Denn diese Auffassung wird den unter 2 genannten Stellen nicht gerecht. Man müßte denn schon auf die auch von Guthe abgelehnte (a. a. O. 733) Etymologie „Niederland" zurückgreifen und — lucus de non lucendo! — eine unwahrscheinliche Übertragung dieses Ausdrucks auf das ganze gebirgige Palästina in einer vor der Zeit unserer Quellen liegenden Periode annehmen. Ebensowenig aber geht es an, einseitig von der Tatsache, daß als Gesamtbevölkerung bald Kanaanäer, bald Amoriter genannt werden, auszugehen, und nun alle die Stellen, wo beide als Einzelvölker nebeneinander und neben so vielen anderen vorkommen — selbst wie in Num 13 29 mit ausdrücklicher Abgrenzung der Gebiete — redaktionellem Ausgleich oder Mißverständnis zuzuschreiben.

Wir halten somit „Kanaanäer", ebenso wie „Amoriter", für eine ethnographische Bezeichnung, für den Namen einer Bevölkerungsschicht. Dann bietet sich aber, soviel wir sehen, für die Erklärung des doppelten Sprachgebrauchs nur eine der folgenden beiden Möglichkeiten:

Erstens, die Kanaanäer sind die frühere Bevölkerung, die Inhaber des ganzen Landes. Es erhielt und behielt von ihnen den Namen. Sie wurden später durch eine eindringende Bevölkerungsschicht (die Amoriter) zurückgedrängt, welcher es aber zunächst nur gelungen wäre, das Gebirgsland (und auch dieses nur zum Teil?) zu besetzen. Deren Einwanderung also wäre parallel der späteren der Hebräer am wahrscheinlichsten von Osten und Südosten her anzusetzen. Die nachträgliche Übertragung der älteren Bezeichnung „Kanaanäer" auch auf diese jüngere Bevölkerung (bei J) wäre zwar nicht unmöglich, aber immerhin eine Schwierigkeit.

Oder: die Kanaanäer sind selbst die eingedrungene Bevölkerungsschicht. Sie haben die alten Bewohner (die Amoriter) teils unterjocht, teils auf das Gebirge zurückgedrängt. Das Land — unter Umständen einschließlich seiner sämtlichen Bewohner — konnte von dieser Herrenschicht auch dann den Namen behalten, als diese längst selbst wieder durch andere Schichten verdrängt, aufgesogen war. Eine Analogie auf dem Boden Palästinas selbst bieten die Philister. Noch heute sprechen wir von Palästina = Philisterland, und von Palästinensern, ohne die Kürze der Episode der Philisterherrschaft innerhalb

der wechselvollen Schicksale des Landes zu bedenken. Geographische Namen sind zwar zumeist von Volksnamen abzuleiten, aber sie haben ihre Entwicklung, und das meiste auf diesem Gebiet ist konventionell. — Die Herkunft aber einer Bevölkerung, die sich hauptsächlich an der Küste und in den Niederungen angesetzt hat, ist am wahrscheinlichsten entweder von Norden oder Nordosten her anzusetzen.

Anm. Wir halten die zweite Möglichkeit für die richtige. Der Beweis läßt sich aber nur auf Grund des ganzen Materials versuchen.

Wir haben bisher die Angabe der Völkertafel über Kanaan und die Kanaanäer Gen 10 15–19 mit Absicht außer Betracht gelassen. Sie gibt, wie es scheint, den einzigen sicheren Anhalt über die Rasse der Kanaanäer, über ihre Unterteile und über den Verlauf ihrer Wanderung. Es fragt sich aber, ob dieser Anhalt zum Ausgangspunkt der Untersuchung gemacht werden darf.

Zunächst ist zu betonen, daß trotz des נפצו V. 18b in V. 19 die Grenzen enger angegeben sind als in V. 16–18a. Auch die Annahme, daß V. 16–18a dem folgenden bloß vorgreife, genügt nicht, denn die in V. 17b–18 genannten Städte liegen nördlicher als das in V. 19 als Nordgrenze angegebene Ṣidon. Außerdem geht in V. 16–18 die Aufzählung offenbar von Süd nach Nord (Jerusalem bis Ḫamat), V. 19 dagegen von Nord nach Süd (Ṣidon bis Gerar). Das Gewicht dieser Gründe würde freilich abgeschwächt, wenn das לשע V. 19 mit dem לעש der aramäischen Inschrift des זכר (vgl. Gressmann-Ungnad TuB I 173f.) identisch wäre, also nicht am toten Meer, sondern bei Ḫamat läge (Barth OLZ '09 10f.). Doch das ist ganz unsicher. Und auffallend bleibt auf jeden Fall der unvermittelte Übergang von den Personennamen in V. 15 zu den Volksnamen in V. 16f. Also wird trotz des Einspruchs Dillmanns (Gen.[5] '86 192) nichts übrig bleiben, als V. 16–18a mit Wellhausen (Compos.[2] '80 15), Budde (Urgesch. '83 222), Gunkel (HK z. St.), Holzinger (KHK z. St.) als Einschub zu beurteilen. Zweck des Einschubes ist Aufzählung der Völkerschaften des späteren „Kanaan“ in seinem weitesten Umfang. Das Übrigbleibende aber mit Gunkel noch auf zwei verschiedene Quellenschichten zu verteilen: V. 15 Je, V. 18b–19 Jj scheint unnötiger Scharfsinn (dagegen auch Skinner, Genesis ICC '10 215). Für unseren Zweck ist das Wichtigste, daß in diesen

Versen ausdrücklich eine Wanderung der Kanaanäer von Norden her nach Süden bezeugt ist.

Ein noch größeres Problem bietet die Völkertafel durch die Einordnung Kanaans als Sohn Ḫams und Vater Heths und seine völlige Trennung von der Gruppe der Semiten. Haben denn die Bewohner Kanaans nicht, „soweit die Geschichte zurückreicht, mit in der Allgemeinheit verschwindenden Ausnahmen samt und sonders derjenigen Rasse angehört, welche wir uns als semitische oder als Völker semitischer Zunge zu bezeichnen gewöhnt haben“ (Stade, Geschichte des Volkes Israel I '83 108.)?

Freilich kennt ja die Völkertafel nicht unseren auf Anthropologie und Sprachforschung gebauten Begriff von Rasse[1]. Doch offen zu Tage liegt unseres Erachtens die Absicht von Gen 10, die Völker nicht etwa bloß nach geographischen oder historischen Gesichtspunkten, sondern nach ihrer Verwandtschaft zu ordnen. Dann bleibt aber das Problem: Waren Kanaanäer und Ṣidonier nach Sprache und Volksart nächste Verwandte der späteren Hebräer uud Phönizier, warum die Trennung? Unkenntnis ist infolge des Alters der jahwistischen Quelle und infolge der Miterwähnung der Ṣidonier ausgeschlossen. Animosität gegen die verfluchten Urbewohner — aber hätte sich solche in erster Linie gerade gegen Ṣidon gekehrt? Und wie erklärt sich die Verknüpfung mit Heth?

Es ist geraten, von der letzten dieser Fragen auszugehen. Die Frage, ob es in der Tat von den „Semiten“ durch Sprache und Volksart wesentlich abweichenden Volksschichten im vorisraelitischen Kanaan gab, steht in engem Zusammenhang mit der nach dem Rätselvolk der Hethiter und seiner Ausbreitung nach Süden.

---

1) Rassefragen gehören bekanntlich zu den schwierigsten. Ob es „rassereine“ und „bodenständige“ Völker in historischer Zeit überhaupt gibt? Vgl. nicht unrichtige Bemerkungen über diesen Punkt bei W. Erbt, Handbuch zum Alten Testament '09 57.

II.
Hethiter.

A. Die Völker der hethitischen Gruppe.

Die Hethiter, „das jetzige Modevolk dilettantischer Historiker", wie W. M. Müller 1891 sie mit Recht nannte (Asien u. Europa 319), treten immer mehr in das Licht der Geschichte. Ist bisher auch erst wenig von H. Wincklers so erfolgreicher Grabung (1906/7, die Fortsetzung ist für das Frühjahr 1911 geplant) an der Stelle der Hauptstadt Ḫatti — des heutigen *Boghaz-köi*, in der alten Landschaft Galatien — bekannt geworden, so rückt doch schon dieses Wenige das frühere Material in neue Beleuchtung und berechtigt zu den schönsten Hoffnungen, sobald die schwierige Aufgabe der Entzifferung und Herausgabe durchgeführt sein wird.

Anm. Wichtigste Literatur: L. de Lantsheere, De la Race et de la Langue des Hittites, Brüssel '92; A. H. Sayce, The Hittites, The story of a forgotten empire, London [3] '03; L. Messerschmidt, Die Hettiter in: Der alte Orient IV 1, '03; Ed. Meyer GA I[2] '09 § 474ff.; O. Weber in: Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln S. 1086ff. ('10); John Garstang, The land of the Hittites, An account of recent explorations and discoveries in Asia Minor, with descriptions of the Hittite Monuments, London '10. — Ägyptische Quellen: W. M. Müller, Asien und Europa '91 319ff.; vgl. a.: Der alte Orient V1,'03. — Babylonisch-assyrische Quellen: C. Fossey, Quid de Hethaeis Cuneatae Litterae nobis tradiderint (Pariser These) '02. — Boghaz-köi: H. Winckler, Die im Sommer 1906 in Kleinasien ausgeführten Ausgrabungen, SA. aus der OLZ vom 15. Dez. '06; Ders., Vorläufige Nachrichten über die Ausgrabungen in Boghaz-köi im Sommer 1907, in MDOG Nr. 35, Dez. '07; Ders., Die Arier in den Urkunden von Boghaz-köi, in OLZ '10 289ff. — Hieroglyphen: L. Messerschmidt, Corpus Inscriptionum Hettiticarum, in MVAG 1900. 4, 5, 1902. 3, 1906. 5; P. Jensen, Hittiter und Armenier, Straßburg '98; A. H. Sayce in PSBA '04—'07; A. Gleye. Hettitische Studien I, Leipzig '10. — Mitanni und Arzawa: F. Bork, Die Mitannisprache, in MVAG 1909. 1, 2; J. A. Knudtzon, Die zwei Arzawabriefe, die ältesten Urkunden in indogermanischer Sprache, Leipzig '02.

Um vom Boden Kanaans nicht zu weit nach Norden und Osten abgelenkt zu werden, beschränken wir uns in diesem und dem folgenden Abschnitt auf eine ganz kurze Skizze des augenblicklichen Standes der „Hethitologie" und verweisen für das Nähere auf die genannte Literatur.

Der Ausdruck „Hethiter" ist konventionell und zweideutig. Man begreift darunter einerseits „die Gesamtheit der vom Ausgang des 3. Jahrtausends an, von Kleinasien und den Taurusländern her, in die Geschichte der vorderasiatischen Länder eingreifenden Völker" (Weber bei Kn. 1086), andrerseits das politisch geeinte Reich Ḫatti (ägypt. *Ḫette*) mit der gleichnamigen Hauptstadt an der Stelle des heutigen Boghaz-köi, das in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends eine der Großmächte des vorderasiatischen Staatenkonzerts bildet, mit Einschluß seiner Vorläufer und Ausläufer. Die „Hethiter" erscheinen somit einerseits als Völkergruppe, andrerseits als Volk, und es ist methodisch richtig, beides sorgfältig auseinander zu halten. Diese wichtige Unterscheidung deuten wir im Folgenden dadurch an, daß wir für die Völkergruppe die Bezeichnung „Hethiter", für das Volk dagegen die Bezeichnung „Hittiter" wählen. Was in den keilinschriftlichen Quellen *Ḫatti*, in den ägyptischen *Cheta* (besser *Ḫette*) im AT חִתִּים heißt, ist unseres Erachtens immer das Volk, also die „Hittiter" im engeren Sinn, über welche unser folgendes Kapitel im einzelnen handelt. Die Bezeichnung der in diesem Kapitel zu besprechenden Völkergruppe als „Hethiter" dagegen ist konventionell und ohne Anhalt in den Quellen.

Diese Völkergruppe der „Hethiter" also bildet keine Einheit. Vielmehr haben wir innerhalb der genannten Einflußsphäre nicht mit einer, sondern mit mindestens zwei verschiedenen Rassen zu rechnen, welche beide nichts mit den Semiten gemein haben.

Schon der Amarnafund ergab zwei verschiedene nichtsemitische Sprachen: Mitanni (Knudtzon Nr. 24, vgl. BAss IV 134ff.) und Arzawa (Kn. Nr. 31, 32). Erstere wurde durch Borks vortreffliche Untersuchung der kaukasischen Sprachenfamilie zugeteilt, letztere hielt Knudtzon (vgl. oben die Lit.) auf Grund wenig sicherer Merkmale für indogermanisch. Erstere ist die Landessprache des Mitannikönigs Tušratta (Hauptstadt Karkemisch am Euphrat? Nineve unter seiner Oberhoheit: Kn Nr. 23 13ff.); in letzterer Sprache sind sämtliche Boghaz-köi-Texte, soweit nicht babylonisch, und soweit sie bisher untersucht sind, abgefaßt. „Mitanni" war also die Sprache der syrisch-mesopotamischen, „Arzawa" die der kleinasiatischen „Hethiter".

Spracheinschläge beider lassen sich aber über noch weitere Einflußgebiete nachweisen. Wie Ungnad (Untersuchungen zu den . . . . Urkunden aus Dilbat, in BAss VII 5, '09 8ff.) gezeigt hat, sind nicht nur die ältesten Herrscher Assyriens Aušpia und Kikia — deren Zeit noch vor die erste babylonische Dynastie fällt — auf Grund ihrer Eigennamen als Mitannis anzusprechen, sondern Mitanninamen finden sich auch in den babylonischen Kontrakten der ersten Dynastie und weisen auf eine festansässige, gleichberechtigte Bevölkerung in Babylonien selbst. Sehr wahrscheinlich würde sich für Palästina dasselbe Bild ergeben, wenn wir gleichzeitige Quellen von dort hätten. Noch reichlicher ist die Ausbeute von Mitanninamen innerhalb Babyloniens in den Urkunden der Kassitenzeit. Hier werfen nun die gleichzeitigen Amarnabriefe auf die analogen Verhältnisse in Syrien und Palästina volles Licht.

Bekanntlich ist das Babylonisch der Amarnabriefe meist nur wie eine dünne Decke, welche die Muttersprache der Verfasser leicht verhüllt. Unbabylonisches findet sich auf Schritt und Tritt, und die „Glossen", welche babylonische Ausdrücke erklären oder auch ohne weiteres im Zusammenhang der Rede auftreten, bieten die einheimischen Ausdrücke in unverfälschter Form. Diese nicht-babylonischen Ausdrücke sind nun auch innerhalb der vom Boden Kanaans stammenden Briefe zwar zum großen Teil, aber keineswegs alle westsemitisch. In meiner „Sprache der Amarnabriefe" (LSSt V 2, '09, vgl. besonders § 28 t, ferner § 9 d, e, 37 b, 38 c, f) ist der Versuch gemacht, beide Gruppen auf Grund sprachlicher Indizien mit Hilfe statistischer Nachweise zu trennen. Das Resultat war zunächst das zu erwartende, daß sich in Nordsyrien (Dunip, Qatna) ein starker, nichtsemitischer Spracheinschlag findet, der, je weiter wir an der Hand der Knudtzon'schen Bearbeitung nach dem Süden Kanaans vorschreiten, mehr und mehr dem westsemitischen Einschlag Platz macht. Doch gelten von dieser Hauptregel sehr bemerkenswerte Einschränkungen. Nicht nur bei Abimilki von Tyrus und dem Amurrufürsten Aziru, sondern auch bei Abdiḫiba (ARAD-ḫiba) von Jerusalem und den wahrscheinlich noch weiter südlich zu suchenden Lab'aja, Ḫiziri usw. finden sich erhebliche nichtsemitische Einschläge. Damit verfällt von selbst die Meinung vom rein semitischen Charakter der vorisraelitischen Bewohner

Kanaans. Worauf es nun hier in erster Linie ankommt, ist die Frage, ob wir nach dem heutigen Stand der Kenntnis bereits imstande sind, die nichtsemitischen Elemente entweder der Mitanni- oder aber der Hittitergruppe (im engeren Sinn) zuzuteilen.

Die Entscheidung ist schwer, wo es sich um zwei wahrscheinlich verwandte[1] und noch so wenig erforschte Sprachen handelt. Den sichersten Anhalt bieten auch hier die Eigennamen. Wie Winckler (MDOG Dez. '07 45 f.) nachwies, ist der zweite Bestandteil im Namen des dritten Nachfolgers des Aziru, *Bente-šina*[2], mitannisch, somit auch der erste Bestandteil, der sich im Amarnabrief des Zurata von Akko (Kn. 232 10) als ein durch eine Glosse erklärtes Fremdwort findet. Der Name des *ARAD*[3]-*ḫi-ba* von Jerusalem ferner ist zusammengesetzt mit einem mitannischen Gottesnamen (vgl. *Tadu-ḫepa*, *Gilu-ḫepa*, *Pudu-ḫipa*). Die auch in nichtsemitischen Eigennamen häufige Endung *-ja* endlich ist hier um keinen Preis als Gottesname *Jah* = Jahwe aufzufassen (vgl. meine „Sprache der Amarnabriefe" § 38u), sondern ist eine mitannische Endung zur Bildung von Hypokoristika (Ungnad BAss VII 5, '09 11 f., 80, vgl. die Namen der Mitanni-Gesandten *Gilia* und *Akia* in den Briefen Tušratta's).

Weist dies auf Mitanni, so haben andrerseits die Leute der Arzawa-Sprache, also die Hittiter im engeren Sinn, in Palästina schwerlich gefehlt. Auffallenderweise führen für diese die Spuren gerade nach dem äußersten Süden des Landes. Der im Süden Palästinas sitzende Lab'aja, der sein Babylonisch dermaßen mit nichtsemitischen Ausdrücken untermischt, daß es beinahe unverständlich wird (vgl. Kn. Nr. 252), wird nämlich gerade im zweiten Arzawa-Brief (Kn. 32 1, 4, 10) dreimal erwähnt oder ist vielleicht geradezu der Absender dieses bisher noch unverständlichen, aber mit dem Hittitisch der Boghaz-köi-Texte sprachlich völlig identischen Briefes. Sein Nachbar (vgl. Kn. 280 30 ff.) ARAD-ḫiba von Jerusalem nennt nebeneinander Söhne des Lab'aja und Söhne des (oder

---

1) Die in „Sprache der Amarnabriefe" § 9 d erwähnte Nachlässigkeit in der Unterscheidung der Verschlußlaute gilt für beide.

2) Var. *Banti-šinni* (Winckler a. a. O. 24).

3) „Knecht" stets ideographisch geschrieben, also nicht *abdu* sondern irgendwie mitannisch zu lesen, vgl. „Sprache der Amarnabriefe" § 9e[2].

von?) *Ar-za-wa*[1] (Kn. 289 7). Auf Arzawa weist ferner der Name des *Arzawia* von der (nördlichen) Stadt Ruhiza (Kn. Nr. 191, 192). „Aus dem Vorkommen dieser Namen kann nur geschlossen werden, daß Leute aus Arzawa auch in Amurru und Kanaʿan bis in dessen südlichste Gegenden herunter ansässig waren, wie wir es ja auch von den andern Hethitern wissen" (Weber bei Kn. S. 1075).

Die ganze Sachlage wird nun aber noch komplizierter durch den sicheren Nachweis arischer Elemente im damaligen Vorderasien. Die arischen Götternamen Mitra, Varuna, Indra, Nāsatya, welche Winckler MDOG Dez. '07 51 aus den Urkunden von Boghaz-köi veröffentlichte[2], erregten berechtigtes Aufsehen und bilden hier den völlig verläßlichen Ausgangspunkt.

Auch bei dieser Schicht erhebt sich vor allem wieder die Frage nach ihrer Ausdehnung. Winckler (a. a. O.) bestimmte als das Volk, dem die genannten Götternamen angehören, die *Ḫar-ri*[3], einen Unterteil der Bevölkerung des Reichs von Mitanni, welcher auch bereits (an verstümmelter Stelle[4]) in den Amarnabriefen vorkommt. Als Unterabteilung dieser *Ḫar-ri* erscheinen wiederum die *Marjannu*, von Winckler „zweifellos" (OLZ '10 291) mit den vedischen *márya* „freie Mannen" zusammengestellt und jedenfalls — das ist sicherer — auch in den ägyptischen Inschriften von Thutmoses III bis Ramses III vorkommend (OLZ '10 297)[5] — Auffallend nun bei den Königen von Mitanni und Ḫatti, sowie der Kassitendynastie von Babylonien ist eine Bildung der Eigennamen, die schon bald nach dem Bekanntwerden dieser Namen arischen Ursprung der Träger vermuten ließ[6]. Ist diese Theorie, die

---

1) Genau so geschrieben wie das Land: *Ar-za-PI.*

2) *ilâni mitra-aššil ilâni uruwna-aššil* (Var. *aruna-aššil*) *ilu indar* (Var. *indara*) *ilâni našattijanna.* Über die „Komitativendung" *-aššil* vgl. die Vermutung bei Meyer GA I² § 569 A.

3) Die sprachliche Identifizierung: *Ḫar-ri* = *Aryâ* (Arier) stößt auf die Schwierigkeit des anlautenden *ḫ*. Doch umschreiben auch die Achämeniden-Inschriften „Arier" mit *Iḫar-ri-ia* (vgl. Weißbach, Die Keilinschriften der Achämeniden '11 138).

4) Kn. 56 44; Knudtzon liest *m[u]r-ri.*

5) Mithras findet sich vielleicht auch, zusammengesetzt mit dem semitischen שמע, in dem Eigennamen *mtr-šm[ʿ]*, Burchardt II Nr. 544 (19 Dynastie?) Vgl. ferner für Varuna: Burchardt II Nr. 312??

6) Vgl. Ed. Meyer, Die ältesten datierten Zeugnisse der iranischen Sprache und der zoroastrischen Religion, in Ztschr. für vgl. Sprach-

schärfste Nachprüfung von indogermanistischer Seite fordert, richtig, so würden die Arier im zweiten Jahrtausend in Vorderasien eine Oberschicht der Bevölkerung gebildet haben, die den drei leitenden Großmächten mehrere Jahrhunderte hindurch ihre Dynastien gab.

Uns interessiert hier nur die Frage nach arischen Elementen in Kanaan. Sie wären ohne weiteres bewiesen, wenn sich die Gleichsetzung der *Ḫarri*-Arier mit *Ḫaru*, dem ägyptischen Namen Palästinas, oder gar mit den biblischen חֹרִים (trotz ihrer semitischen Namen, Gen 36 20 ff.) besser als durch den vagen Gleichklang begründen ließe. Ein sichreres Argument sind wieder die Eigennamen der Amarnabriefe. Ed. Meyer (GA I² § 468; Näheres in dem in Anm. 6 auf Seite 16 zitierten Aufsatz) nennt als „Namen von Dynasten in den Amarnabriefen, die deutlich arisch sind: *Šuwardata, Jašdata, Artamanja, Arzawija* u. a., ferner wohl *Biridija* oder *Biridašja*[1], *Namjawaza, Teuwatti, Šubandi, Šutarna* und manche andere. Gerade bei palästinensischen Dynasten begegnen sie sehr oft. Wir sehen also, daß ganz Syrien bis an die Grenze der Wüste von arischen Scharen überschwemmt worden ist, deren Häuptlinge in einzelnen Städten die Herrschaft gewannen und Dynastien gründeten, ähnlich wie im Islam die Türken und die Kurden". — Eine Nachprüfung dieser Annahme im einzelnen würde, selbst wenn sie von uns geleistet werden könnte, über den Rahmen dieses Themas hinausführen.

Anm. Wir nennen diese Schicht im Folgenden „arisch-iranisch", um sie von den „indoeuropäischen" (besser wohl ägäischen) See- oder Nordvölkern der ägyptischen Inschriften der 19. Dynastie zu unterscheiden, ohne aber damit über ihr Verhältnis zur arisch-indischen Schicht etwas Bestimmtes aussagen zu wollen. Die Götternamen sind indisch, nicht iranisch; der Lautübergang von *s* in *h* hat noch nicht stattgefunden. Es mag sich um die Zeit handeln, als die indische und die iranische Schicht der Arier (erst in der Einwanderung begriffen?) noch nicht getrennt waren. Als moderne Analogie einer solchen „iranoiden" Sprache zieht Sten Konow in JRAS '11 42 ff. (ich

---

forschung auf dem Gebiete der indogerm. Sprachen '08 1–27, wo die ältere Literatur zur Frage (Hommel, Scheftelowitz u. a.) genannt ist. Ferner Ders. GA I² § 455, 456!

1) Meinem Freund G. J. Thierry verdanke ich die Gleichung: *Biridašwa* (Kn. 196 41, 197 15, 33) = sanskr. *Bṛhad-aśwa* „(der ein) großes Pferd (besitzt)".

verdanke den Hinweis Herrn Dr. J. Marquart in Leiden) die Sprache der Bashgalī im nördlichen Kāfiristan heran: „. . . . we have here, at the present day, a form of speech which in phonology is mainly Iranian, but does not change *s* to *h*. It seems necessary to infer that Bashgalī is the modern representative of an Iranian language, the oldest traces of which are found in the names of the Mitani chiefs and other chieftains known from Cuneiform inscriptions. This language was more closely connected with Old Persian than with Awestan, but differed from both in retaining the old Aryan *s* . . .“ (a. a. O. p. 45).

Streifen aber müssen wir wenigstens noch die Frage, ob sich die komplizierte Sachlage nicht durch Gleichsetzung der Arzawa-Leute — deren Sprache Knudtzon ja für indogermanisch erklärte — mit den Ḫarri-Ariern vereinfachen ließe. Doch an der Identität der Arzawasprache mit der der Hittiter von Boghaz-köi besteht kein Zweifel. Alle Hittiter im engeren Sinn aber für Arier zu halten, ist schlechterdings ausgeschlossen durch die Abbildungen von Hittitern sowohl aus Syrien und Kleinasien, wie aus Ägypten. Zu deutlich zeigen diese einen Rassetypus, der ebensowenig mit den Indogermanen wie mit den Semiten identifiziert werden kann, obwohl er Züge sowohl der heutigen Armenier wie der Juden zeigt. Aber auch die Sprache macht einerseits als Ganzes durchaus keinen indogermanischen Eindruck, andrerseits lassen sich indogermanische Anklänge, auf die Knudtzon seine Hypothese gründete, falls sie vorhanden sind, ebensogut auf ein Eindringen von der anzunehmenden arischen Oberschicht her in die nicht-arische Volkssprache zurückführen.

Wir fassen zusammen. Wir müssen innerhalb der Hethiter im weiteren Sinn, der hethitischen Rassen, an drei Schichten festhalten: Mitanni, Hittiter im engeren Sinn oder Arzawa, Arier. Von diesen sind die ersteren beiden, die Mitanni und die eigentlichen Hittiter, wahrscheinlich eng mit einander verwandt. Die Mitanni sind die ältere Schicht, schon vor und während der Zeit der ersten babylonischen Dynastie in Assyrien und Babylonien nachgewiesen. Wenige Jahrhunderte darnach folgte die jüngere Schicht der Hittiter, deren Ansturm, wie neuerdings nachgewiesen (vgl. S. 21), eben jener ersten Dynastie ein Ende machte[1]. Sodann aber scheint es einer arischen

1) Die Frage nach der Rasse der Hyksos lassen wir hier absichtlich, als noch zu unsicher, außer Betracht. Vgl. aber Meyer GA I² § 304: „. . . vermutlich stehen sie mit denjenigen Chetitern im Zusammenhang, die, wie wir jetzt wissen, im achtzehnten Jahr-

Einwanderung gelungen zu sein, innerhalb dieser bereits vorhandenen Schichten die Herrschaft an sich zu reißen und die leitenden Dynastieen zu begründen.

Alle drei Völkerschichten haben ihre Spuren im Land der Semiten, in Syrien, Phönizien und Palästina, hinterlassen. Hinterließen sie die Spuren auch im Alten Testament? Verlockend wäre die Hypothese, die Mitanni-Schicht mit „Kanaan“ zusammenzustellen. Dann wäre nämlich Heth (die jüngere Hittiterschicht) als Sohn Kanaans und der nichtsemitische Charakter des Letzteren in der Völkertafel ohne weiteres erklärt[1]. Von hier aus fiele auch auf die Noahsprüche (Gen 9 25–27) neues Licht. Schon zur Amarnazeit setzt ja eine neue Semitenwanderung ein, zu der auch die Hebräer gehören, die Nicht-Semiten verdrängend, verachtend: Jahwe ist der Gott Sems — Kanaan dagegen ist aller Knechte Knecht — wie vorher schon Jafets (= der arischen Oberschicht!) Knecht, so jetzt der Semiten[2]! Doch das bleibt Hypothese, denn ein Zusammenhang zwischen *Mitanni* und *Kanaan* läßt sich mit den heutigen Mitteln der Kenntnis weder beweisen noch widerlegen.

Wichtiger als solche Identifikation aber ist das Ergebnis, daß sich die ethnologischen Verhältnisse des vorisraelitischen Palästina ganz bedeutend komplizierter darstellen, als man noch vor kurzem beinahe allgemein[3] annahm. Nicht nur, daß sich neben dem semitischen

---

hundert in Babylonien eingebrochen sind und um 1760 dem Reich von Babel ein Ende gemacht haben. Überhaupt hat in dieser Zeit ein großer Vorstoß kleinasiatischer Stämme nach Süden stattgefunden“.

1) Kühnere Phantasie könnte dann den Großvater *Ḫām* mit dem gemeinsamen Stammland (?) der Mitanni und Ḫatti *Ḫá-a-na, Ḫa-ni* identifizieren. Rib-Addi von Byblos sagt für Mitanni *Mitta* und für Naharin *Naḫma* (Kn. 75 38f.) — wie sollte da aus *Ḫāna* nicht *Ḫām* werden können? Doch das hieße eine unsichere Hypothese auf eine andere türmen.

2) Näheres über die Noahsprüche s. unten Kap. IV B.

3) Auf alttestamentlicher Seite gebührt Ed. König das Verdienst, bereits 1881 (Lehrgebäude I 14f.), mit Heranziehung der Nachrichten bei Herodot und Justin über die Herkunft der Phönizier, eine Einwanderung der Kanaanäer in historischer Zeit und ihre nicht-semitische Rasse behauptet zu haben. Doch scheint es uns sicherer — falls man den klassischen Nachrichten über eine südöstliche Herkunft der Phönizier (Herod. I 1, vgl. VII 89 απο της ερυθρης καλεομενης θαλασσης;

Grundstock der Bevölkerung ein erheblicher nicht semitischer Einschlag feststellen ließ — die neu eröffneten Geschichtsquellen gestatten schon heute den Versuch, diesen Einschlag wieder in Unterbestandteile zu zerlegen und jeden dieser Unterbestandteile auf seinen größeren Zusammenhang zurückzuführen.

Diese verschiedenen nicht-semitischen Bestandteile der vorisraelitischen Bevölkerung Kanaans müssen nun aber auch, jeder in seiner Weise, erheblichen Einfluß geübt haben auf Rasse, Religion und Kultur der späteren Bewohner des Landes, also vor allem der Israeliten. An diesem Punkt wird die künftige Forschung einzusetzen haben.

Damit können wir die Untersuchung über „Kanaan" schließen. Die Aufgabe, die noch übrig bleibt, ist der Nachweis der Hittiter im engeren Sinn in den verschiedenen Quellengruppen, mit besonderer Berücksichtigung des AT.

B. Die Hittiter im engeren Sinn.

In den ägyptischen Inschriften finden sich die Hittiter — da eine zuweilen angenommene Erwähnung aus der Zeit der zwölften ägyptischen Dynastie unsicher ist (vgl. darüber zuletzt W. M. Müller in OLZ '09 427 f.) — nicht vor der Zeit Thutmoses' III. Doch weist die übliche Schreibung mit dem altertümlichen Zeichen *tꜣ* vielleicht noch auf die letzte Zeit des mittleren Reiches für ihre Entstehung und also auf einen Verkehr beider Völker schon zu Anfang des zweiten Jahrtausends (Müller a. a. O.). Eine Liste der Schreibungen mit Angabe der Belegstellen bietet Burchardt II Nr. 751.

In den Annalen Thutmoses' III (etwa 1501—1447) erscheinen die kleinasiatischen Hittiter noch als ein fernes Reich, das, gleich Assyrien und Babylonien, dem großen Eroberer Syriens Tribut schickt (Breasted II 485, 525, 773). Unter Amenophis III und IV zeigen die Amarnabriefe das allmähliche Vordringen dieses Reiches gegen das ägyptische Gebiet in

---

Justin 18 3 Syrium stagnum, weiteres bei Ed. Meyer, GA I² § 356 A) überhaupt einen geschichtlichen Wert zuerkennt — sie lieber als Erinnerungen an die einst auch über Babylonien ausgedehnte Macht der (semitischen) Amoriter aufzufassen, als deren Nachkommen sich die Phönizier durch ihre Sprache erweisen (vgl. unten Kap. III A).

Syrien. Der Niedergang der Ägyptermacht in der Zeit des Übergangs von der 18. zur 19. Dynastie unterstützt diesen Prozeß. Unter Seti I kommt es zum Konflikt (Breast. III 142 ff.), der sich durch die Regierungszeit Ramses' II (etwa 1292—1225) hindurchzieht. Die für Ägypten unglückliche Schlacht bei Qadeš am Orontes gegen eine große hittitische Koalition (Breasted III 305 ff., 316 ff.) führt zur Trennung der Gebiete, Bündnisvertrag (Breast. III 367 ff[1]) und Verschwägerung (Breast. III 415 ff.). — Die Regierungen Mernephta's und Ramses' III stehen im Zeichen des Kampfes gegen die „Seevölker". Diese indoeuropäische Wanderung (wohl zu unterscheiden von der obenerwähnten arischen!) muß dem Hittiterreich von der Höhe seiner Macht herab ein jähes Ende bereitet haben (Breast. IV 64). So erhielt Ägypten leichtes Spiel. Auf den Reliefs Ramses' III (etwa 1198—1167) erscheint der Fürst (nicht mehr König) von *Ḫette* als Gefangener (Breast. IV 129). Seitdem verschwinden die Hittiter als politische Macht aus den ägyptischen Inschriften. Aber noch Psametik's (26. Dyn.) Mutter heißt „die Hittiterin" (Müller AE 322 f.).

In den Keilschriftquellen ist für die älteste Zeit des Hittiterreiches und den Umfang der hittitischen Wanderung von überragender Bedeutung der eine Satz in der von King 1907 herausgegebenen Chronik aus der Bibliothek Assurbanipals (Col. II Rs 10, vgl. a. Gressmann-Ungnad TuB I 107 Zl. 64): „Zur Zeit des Samsuditana [kamen] die Hittiter nach dem Lande Akkad"[2]. Samsuditana ist der letzte König der ersten babylonischen Dynastie. Eine Hittiterinvasion machte also wahrscheinlich seinem Reich ein Ende und bahnte den Kassiten den Weg[3]. Auf dasselbe Ereignis bezieht sich wohl auch das durch Sayce Exp. Times '08 379 herangezogene Mardukorakel, sowie eine Angabe

1) Vgl. W. M. Müller MVAG 1902. 5, Messerschmidt AO IV 1[2] S. 6 ff. Ein Pendant in babylonischer Sprache (jedoch nicht identisch mit dem vorauszusetzenden Original, aus welchem der ägyptische Text übersetzt ist) fand sich in Boghaz-köi (vgl. darüber einstweilen Winckler OLZ 15. Dez. '06, S. 19 des Sonderabzugs).

2) *ana ṭar-ṣi* ^{m} *Šamšu-di-ta-na* ^{mâtu} *Ḫat-tu-ú ana* ^{mâtu} *Akkadū* ^{ki} . . . (erg. wahrsch. *Du* = *illik*).

3) Wenige Jahrzehnte später drangen die Hyksos nach Agypten! (Ed. Meyer: Hittiterinvasion in Babylonien 1760, Hyksosinvasion um 1680).

in der Inschrift des Kassiten Agum-Kakrime (KB III 1, 134) — beides gleichfalls in der Bibliothek Assurbanipals erhalten — von denen ersteres eine Entführung des Marduk nach dem Lande Ḫatti, letztere eine solche der Statuen des Marduk und der Ṣarpanitu nach Ḫani voraussetzt. — Erst mehr als drei Jahrhunderte später versetzen uns die Amarnabriefe auf bekannten Boden. Subbiluliuma, Großkönig von Ḫatti (vgl. seinen Brief Kn. Nr. 41, wahrscheinlich ein Glückwunschschreiben zur Thronbesteigung Amenophis' IV.), der Begründer der (arischen? vgl. oben S. 16f.) Dynastie, regiert lange und glücklich. Unter ihm dringen die Hittiter von Norden her unaufhaltsam sowohl gegen den ägyptischen Besitz in Asien (Qaṭna Kn. 53_{9}, 55_{41}; Nuḫašše 164_{21}f.; Bedrohung von Tunip und ganz Amurru 165_{34}ff. usw.), wie gegen das Mitannireich vor (letzteres vielleicht nach anfänglicher Niederlage: Kn. 17_{30}ff. vgl. mit 75_{36}ff.). — An die Amarnatexte schließen sich die neuen Boghaz-köi-Texte zeitlich wie inhaltlich an. Leider bilden ja für diese noch immer die vorläufigen Mitteilungen ihres Entdeckers in der Dezembernummer der MDOG 1907 die einzige zugängliche Quelle (auch in engl. Übers. in Smithsonian Report for 1908, p. 677—696, Washington '09). Wir erhalten aus den sehr zahlreichen, sich über die Zeit von etwa 1400 bis 1250 erstreckenden Urkunden schon jetzt die vollständige Königsreihe, welche die ägyptischen Nachrichten bestätigt und im weitesten Umfang ergänzt: Subbiluliuma, Arandaš, Muršil, Mutallu, Ḫattušil, Dudḫalia, Arnuanta. Den Höhepunkt dieses kleinasiatischen Hittiterreiches bildet die Regierung des Ḫattušil (ägypt. „Chetasar"), der mit Ramses den oben erwähnten Bündnisvertrag schloß. Aus seiner Zeit stammt die Mehrzahl der neuen Urkunden. Wir sehen staunend in eine Einheit der Kultur und eine Ausbildung des diplomatischen Verkehrs, wie man sie vor dem Amarnafund in dieser Zeit für unmöglich gehalten, aber auch nach dem Amarnafund nicht in solcher Ausdehnung gedacht hätte. — Und in dieser Epoche höchstgespannter, aber bereits niedergehender Kultur — wir stehen unmittelbar vor einem Einbruch der Indogermanen von Europa her — erhob sich, der Entstehung des Christentums im niedergehenden Römerreich durchaus vergleichbar, an einer abseits vom großen Strom der Kultur gelegenen, doch von allen Seiten von ihm umgebenen Stelle die Religion Israels.

Die Indoeuropäer zersplitterten sich[1], erst Alexander gründete ihr Weltreich. Die Erben der Hittitermacht waren die Assyrer. Tiglatpileser I. (um 1100) drang nach Cilicien vor und empfing, nach Süden ziehend, in Arvad die Geschenke des Pharao (vgl. KAT 37). Seine Eroberung wurde um 870 durch Asurnaṣirpal (vgl. TuB I 108f.) befestigt und erweitert. Im neuassyrischen Reich bezeichnet dann — das ist für den Sprachgebrauch der späteren a. t. Schriften wichtig — *Ḫatti*-Land unter Umständen ganz Phönizien, Syrien und Palästina[2]. Erklärt sich dieser weite Sprachgebrauch aus Rechtsansprüchen, als deren Erben sich die Assyrer betrachteten, und die sich auf hittitische Eroberungen vor und während der Hyksoszeit gründeten? (so Winckler KAT 189).

Die klassische Antike hat das Hittiterreich vergessen. Daß aber die Erinnerung nicht völlig geschwunden war, beweist folgende Stelle des C. Jul. Solinus (Compilator des 4. Jhd. n. Chr., enthält gutes altes Material; Collectanea rerum memorabilium, ed. Mommsen, Berlin '64; S. 179 Zl. 11–14): *Cilicia antea usque ad Pelusium Aegypti pertinebat, Lydis Medis Armeniis Pamphylia Cappadocia sub imperio Cilicum constitutis: mox ab Assyriis subacta in breviorem modum scripta est.*

Nur der Vollständigkeit halber erwähnen wir die hethitischen Hieroglypheninschriften. Trotz der mannigfachen auf sie verwandten Bemühungen (Wright, Conder, Sayce, Peiser, Jensen, Messerschmidt, Gleye) haben sie noch immer nicht ihren Champollion gefunden. Das zweisprachige Siegel des Tarkondemos[3] war nicht imstande, den Dienst des Rosettesteins zu erweisen.

Vorstehende Skizze wird für die Beurteilung der alttestamentlichen Erwähnungen der Hittiter genügen. Skinner (Genesis ICC '10 215) erklärt diese für „extremely confusing". Vielleicht gelingt es, die Konfusion zu ordnen.

---

1) Die Philisterherrschaft in Palästina blieb Episode.

2) So selbst noch in der Inschrift des Antiochos Soter Col. I Zl. 10 (KB III 2, 136).

3) Abgebildet z. B. bei Messerschmidt AO IV 1² S. 16. Die wahrscheinlichste Lesung des assyrischen Teiles gab Hilprecht: *ᵐ tar-qu-dim-me* (= Ταρκονδημος) *šar mât alu me-tan* (= Mitanni). Dann handelt es sich also für dieses Stück wenigstens nicht um Hittiter, sondern um Mitanni's, also Hethiter im weiteren Sinn.

Hittiter (אֶרֶץ הַחִתִּים, הַחִתִּים, הַחִתִּי, בְּנֵי־חֵת, חֵת) finden sich im AT:

a) In der Völkertafel Gen 10 15 J = 1 Ch 1 13: חֵת als Name des Stammvaters.

b) Jdc 1 26 J?: Bau der Stadt Lûz im Lande der Hittiter.

c) In den Aufzählungen, vgl. Kap. IV A.

d) Bei P: בני־חת in Hebron und עפרון החתי Gen 23 3, 5. 7, 10, 16, 18, 20, 25 9, 10, 49 29, 32, 50 13 (Gl.). — Esaus Weiber Gen 26 34 J^{e}hûdît, Tochter B^{e}ērî's, des Hittiters, und Bāś^{e}mat, Tochter 'Êlon's, des Hittiters (LXX^A Ευαιου, ebenso Syr.); Gen 27 46 בנות חת (R?); Gen 36 1 ʿAdā, Tochter 'Êlôn's, des Hittiters.

e) Dt: Jos 1 4, das gelobte Land in seinem größten Umfang = das ganze Land der Hittiter (doch diese Apposition fehlt in LXX).

f) 1 Sam 26 6 (K^E = SS) Aḥîmelek, der Hittiter. — 2 Sam 11 3, 6, 17, 21, 24, 12 9, 10, 23, 39 (K^J), 23 39, vgl. 1 Reg 15 5 (Gl.), 1 Ch 11 41 Ûrîjā, der Hittiter[1]. — 2 Sam 24 6 (K^J) LXX^L εις γην Χεττιειμ Καδης. — 1 Reg 10 29, 2 Ch 1 17 Salomos Pferdehandel „mit allen Königen der Hittiter". — 1 Reg 11 1 Hittiterinnen unter Salomos ausländischen Weibern. – 2 Reg 7 6: die מלכי החתים und die מלכי מצרים Schreckgespenst für die Samaria belagernden Aramäer.

g) Ez 16 3, 45: Jerusalems „Mutter" eine Hittiterin.

Alle diese Erwähnungen lassen sich einordnen unter eine der folgenden drei Gruppen. „Hittiter" im AT bezeichnet:

Erstens: Das nördliche Hittiterreich mit seinen syrischen Ausläufern und Überresten.

Zweitens: Einen nicht-semitischen Bevölkerungseinschlag in Palästina selbst.

Drittens: Das Gesamtland in weitestem Umfang.

1. Das Hittiterreich erstreckte sich in seiner Blütezeit (in welcher es auch Amurru umfaßte, vgl. Kap. III A) bis zur Nordgrenze Palästinas. Nach seinem Sturz haben wir, wie wir gesehen haben, in Syrien hittitische Stadtstaaten (z. B. Ḫamat), die nur allmählich von den Aramäern (und Assyrern) verdrängt und aufgesogen wurden. Somit besteht kein Hindernis, Jdc 1 26 auf das Gebiet des Hittiterreichs zu beziehen, mag nun

---

1) Jos. Ant. VII 12, 2 macht auch den Ḫušatiter Sibkai 2 Sam 21 18 zum Χετταῖος (las also החתי statt החשתי).

die Stadt *Lûz* bei Tell el Kādī (Lajiš-Dan) oder lieber noch nördlicher zu denken sein. Dasselbe gilt für 2 Sam 24 6, wo, falls die Konjektur הַחִתִּים קָדֵשָׁה richtig, nur Qadeš am Orontes gemeint sein kann; Klostermann, dem Guthe PRE IX 738 beistimmt, zieht für den völlig unverständlichen MT (אֶרֶץ תַּחְתִּים חָדְשִׁי) die sachlich wahrscheinlichere, textkritisch schwierigere Verbesserung „nach dem Lande Naphthelis nach Kedes“ vor; damit verfallen für diese Stelle die „Hittiter“. — Die (Stadt-) Könige der Hittiter, zusammen mit ihren Nachbarn, denen der Aramäer, lernen wir kennen durch die Notiz über Salomos Pferdehandel 1 Reg 10 28 f., (2 Ch 1 16 f.). Die Schwierigkeit dieser Stelle liegt in der Auffassung von מצרים und קוה. Für Pferdeausfuhr von Ägypten nach Israel spricht Deut 17 16, jene Stelle im Königsgesetz, für dessen Abfassung die Zeit der salomonischen Despotie als terminus a quo gelten kann, (vgl. ferner Jes 31 1–3). Doch wissen wir aus andern Quellen nichts von einer Pferdezucht in Ägypten, die dermaßen geblüht hätte, daß Könige Syriens durch Vermittlung der Israeliten ihre Pferde aus Ägypten bezogen hätten. Auch wird es dem Zusammenhang mehr gerecht (V. 26), wenn in V. 28 f. nicht bloß von Salomo als Zwischenhändler, sondern vom Herkunftsort der in Israel-Juda selbst vorhandenen 1400 Wagengespanne und 12000 Reitpferde die Rede ist. Nun findet sich ein nördliches קוה tatsächlich in der aramäischen Inschrift des זכר von Ḫamat und Laʿaš[1] A Zl 6; ein in Kappadozien (nicht etwa in Nordarabien) zu suchendes *mātuMu-uṣ-ri* ferner in den Inschriften des Tiglatpileser I (Ann. Col. V. 67–73 = KB I 34) und wahrscheinlich des Salmanassar II (Mon. Col. II Zl 92; TuB I 110). Dann wäre der Sinn der Stelle: Die Ausfuhr (מוֹצָא = Ausgangspunkt der Einfuhr!) der für Salomo bestimmten Rosse geschah aus Kappadozien und Cilicien .... und zwar geschah diese Ausfuhr durch die Vermittlung der (in Syrien sitzenden) Hittiter- und Aramäerkönige[2]. — Diese Auffassung der Stelle wird gestützt durch 2 Reg 7 6, wo die Könige von

1) Gressmann-Ungnad TuB I 173. Assyr. *Quë* das östliche, ebene Cilicien; vgl. auch W. M. Müller in MVAG 1898. 3 S. 59 f.; E. König, Wörterbuch '10 403.

2) Vgl. Winckler, Alttest. Unters. '92 173; KAT '03 238 f.; Benzinger, Archäologie [2] '07 156; Zehnpfund PRE [3] XXI '08 747 f.; Alt, Israel und Ägypten '09 23 f. — Pferdezucht in Cilicien: Herodot III 90.

מצרים (lies מִצְרִ[ם]? so BHK an beiden Stellen) neben den Königen der Hittiter als die vermeintlichen Bundesgenossen Israels gegen die Aramäer auftauchen. Man hat sich in dieser Zeit die Hittiterfürsten in Erbfeindschaft und steter Kampfbereitschaft gegen die Aramäer zu denken — bis die Assyrer kommen und zwar der Unabhängigkeit ganz Syriens ein Ende machen, aber dem semitischen Element zum Siege verhelfen. — Toʿi (Toʿu) von Ḥamat war ein Hittiterfürst (vgl. Wellhausen, Isr. u. jüd. Gesch. [5] '04 69): so erklärt sich seine Erbfeindschaft gegen Hadadezer und sein Glückwunsch nach Davids Aramäersieg (2 Sam 8 9f.). — Hittitische (also vielleicht ḥamatensische) Prinzessinnen befanden sich unter Salomos ausländischen Weibern (1 Reg 11 1). Somit mögen auch bereits Aḥimelek und Urija vom Norden stammen, falls wenigstens die Form ihrer Namen nicht veranlaßt, sie lieber zur folgenden Gruppe zu rechnen.

2. Die Hittiter als Volk oder Bevölkerungsschicht neben anderen innerhalb des gelobten Landes selbst finden sich, ebenso wie die Kanaanäer, wieder vor allem in den „Aufzählungen", u. zw. stets an einer der ersten Stellen (vgl. Kap. IV A). Die Glosse Num 13 29 bestimmt als ihren Wohnsitz (neben den Jebusitern und Amoritern) das Gebirge. Damit stimmt Jos 11 3 überein, wo die LXX irrtümlich Hittiter und Hiwwiter vertauscht (vgl. auch Jdc 3 3 und über die Hiwwiter Kap. IV A). Die Miterwähnung der Jebusiter führt auf die Gegend von Jerusalem. Saßen also Hittiter und Amoriter (nebst ihren Unterteilen, den Jebusitern und Perizzitern) zusammen in diesem Teil des judäischen Hochlandes, so wird von hier aus Ez 16 3, 45 verständlich, wo als die geistigen (und zum Teil sicher auch leiblichen, vgl. Jdc 1 21) Voreltern der götzendienerischen Jerusalemiten Amoriter und Hittiter genannt sind, erstere als Vater, also der stärkere, letztere als Mutter, also der schwächere Bevölkerungseinschlag. An der wesentlichen Richtigkeit dieser Angaben ist durchaus kein Zweifel nötig, da auch das oben S. 14f. auf Grund der Sprache der Amarnabriefe über ARAD-ḫiba, Lab'aja und ihre Nachbarn Beigebrachte voll für ihre Richtigkeit eintritt. Schwierig ist aber die Frage, wie sich eine so südliche Abzweigung der kleinasiatisch-syrischen Hittiter erklärt. Es scheint sicherer, auf eine Erklärung einstweilen zu verzichten, als auf jene hypothetische Besetzung des ganzen Landes

durch die Hittiter vor und während der Hyksoszeit zurückzugreifen, von der sich also im südlichen Hochland ein Überrest gehalten hätte, durch den amoritisch-aramäischen Rückstoß von den nördlichen Stammesgenossen getrennt[1].

3. Den spätassyrischen Sprachgebrauch, wonach „Hittiterland“ das ganze „Westland“ bezeichnet, finden wir vielleicht in Jos 1 4, wo nach der verbesserten Lesung (vgl. BHK) das von den idealen Grenzen (Süden Wüste, Norden Libanon, Osten Euphrat, Westen Meer) umschlossene Gebiet Israels als כל ארץ החתים bezeichnet ist. Freilich stehen letztere Worte dann an auffälliger Stelle und fehlen zudem in der LXX und in der Parallelstelle Deut 11 24.

Zwei Stellengruppen von den oben aufgezählten sind noch übrig, beides rechte cruces interpretum: Esau's Weiber und die Hittiter von Hebron. Wir haben an diesem Punkt der Untersuchung bereits den Vorzug, das Problem ganz einfach formulieren zu können: gehören diese Stellen unter 2. oder unter 3.? Die eine Möglichkeit wäre: P, die späte Quelle, betrachtet nach Anleitung des spätassyrischen Sprachgebrauchs das ganze Land als „Hittiterland“ und also auch alle seine Bewohner als „Hittiter“. Das wäre analog dem allgemeinen Gebrauch von „Kanaanäer“ und „Amoriter“. Aber die Fälle sind doch zu speziell, als daß man von ihnen auf die Benennung der Bevölkerung des ganzen Landes schließen dürfte, zumal P dieses selbst stets „Kanaan“ nennt. Die Einordnung unter 3. ist also unwahrscheinlich.

Die Einordnung unter 2. hat aber auch ihre Schwierigkeiten. Im judäischen Hochland ist uns das Vorhandensein einer hittitischen Bevölkerung wahrscheinlich geworden. Hier aber handelt es sich — und noch dazu für unvordenklich alte Zeiten — um noch südlichere Gebiete: Hebron und vollends Edom.

Betrachten wir die Stellen näher. Betreffs der Namen von Esau's Gattinnen herrscht unlösliche Verwirrung. Bāšᵉmat ist Gen 26 34 Tochter 'Êlons des Hittiters, 36 2 dagegen ist sie Tochter Ismaels, und 'Êlons Tochter heißt 'Ada. Auf Grund

---

1) Vgl. Sayce, Were there Hittites in Southern Palestine? in Exp. Times '04 280 ff, wo diese Hypothese freilich weniger mit Beweisen, als mit Behauptungen durchgeführt werden konnte.

von Ez 23 (Oholiba) könnte man den Versuch wagen, J^{e}hudit mit Oholibama zu identifizieren — aber jene ist Tochter B^{e}ēriš des Hittiters, diese ʿAna's, des Hiwwiters oder vielmehr (nach 36 20f.) Horiters. Soviel steht fest: es wird auf eine Durchsetzung der späteren Bevölkerung Edoms mit hittitischen, horitischen und ismaelitischen Elementen angespielt. Ist eine solche, was die Hittiter betrifft, historisch denkbar?

Bei Gen 23 steht die Abfassung durch P nicht unbedingt fest. Der Gottesname ist vermieden, und V. 4 steht das bei P nirgends mehr gebrauchte אָנֹכִי (König, Einleitung § 41 2a!). Die späteren Erwähnungen sind aus P (25 9f. 49 29ff., 50 13); das Kapitel selbst, das an 2 Sam 24 19ff. seine schlagendste Analogie hat, könnte älter sein. Als Ort des Patriarchengrabes steht Hebron trotz Act 7 16 doch wohl fest. Die בני־חת sind identisch mit den „Volksgenossen" (בני־עמי V. 11) des ʿEfron und diese wieder mit dem „Volk des Landes" (עם־הארץ V. 12f.) Ebenso erscheinen 27 46 die בנות־חת als die בנות הארץ. Hierdurch ist ausgeschlossen, daß ʿEfron inmitten einer semitischen Bevölkerung nur als hittitischer B e a m t e r gedacht wäre — nach Art des ägyptischen *Rābiṣu* in der Amarnazeit — an den man sich behufs Landkauf wenden mußte.

Es scheint doch nicht geraten, diese südlichsten בְּנֵי und בְּנוֹת־חֵת von den nördlichen חִתִּים ganz zu trennen. Das Wunderland A r a b i e n lieferte ja allerdings schon ein arabisches Muṣri, ein Aššur, ein Kûš, die mit den gleichnamigen Großstaaten angeblich nichts als den Namen gemein haben — warum nicht auch ein Ḫatti? E i n n o r d a r a b i s c h e r (oder südpalästinensischer) S t a m m Ḫ a t t i f i n d e t s i c h t a t s ä c h l i c h in d e n K e i l i n s c h r i f t e n. Die Belegstellen sind: a) Tiglatpileser III (IV?) Annalen Zl. 220 (vgl. Gressmann-Ungnad, TuB I 115): *amēlu ḫa-at-ti-a-a*, in einer Aufzählung arabischer Stämme; b) Sargon, Prunkinschr. Zl. 95 = Ann. Zl. 219 (vgl. Tu B I 118): es handelt sich um Thronstreitigkeiten in Asdod, in welche die offenbar selbst zum Herrschaftsgebiet Asdods gehörigen *amēlu ḫa-at-te* eingreifen.

Eine Kombination dieser beiden Stellen und die Annahme eines Zusammenhangs mit den alttestamentlichen Hittitern von Hebron und Edom liegt nahe. Dann erhebt sich aber eben die Frage nach dem Zusammenhang dieser südlichen Hittiter mit den kleinasiatisch-syrischen. Hier bieten nun die Hittiter

des judäischen Hochlandes das natürliche Bindeglied. Gab es dort Hittiter — warum nicht noch südlicher?[1] Die Annahme eines Zusammenhangs ist wahrscheinlicher als die bloßer Namensgleichheit. Und waren diese südlichen Hittiter — wenn auch noch so semitisiert — noch in den Zeiten des Tiglatpileser und Sargon eine aktuelle Größe, so löst sich schließlich auch die Schwierigkeit, wie die Priesterschrift und ihre Quellen zu solch überraschenden Angaben über die Völkerverhältnisse scheinbar unvordenklich alter Zeiten gelangen konnte: Traditionen und Sagen über ihre Herkunft und vormalige Ausdehnung konnten sich unter diesen südlichen Hittitern erhalten haben.

Auf dieser Spur läßt sich aber noch weiter graben. Zunächst läßt sich erinnern an die auffallenden Ḫamiten (כי מן־חָם הישבים שם לפנים, LXX εκ των υιων Χαμ) in Gerar (so LXX statt MT גדר) von 1 Ch 4 40. Noch merkwürdiger aber ist folgende Erwägung: Sargon, Prunkinschrift Zl. 33 erwähnt den Hittiter *m ilu* *ia-u-bi-'-di* von Ḫamat; Ann. Zl. 23 nennt er ihn *m* *i-lu-bi-[-'-di]* (vgl. Gressmann-Ungnad TuB I 116f.); also: Gott *Ja'u* = *ilu*. Es handelt sich hier bestimmt um das große Ḫamat am Orontes; dort also wurde ein Gott *Ja'u* verehrt. Nun erscheint aber andrerseits — hierauf hat bereits Wildeboer, Het Oude Testament van historisch standpunt toegelicht '08 55 in Verbindung mit jenem Namen *Ja'u-bidi* hingewiesen — *Ḫamat* (MT חַמַּת) 1 Ch 2 55 als der Stammvater der Qeniter und Rekabiter, also jener Hüter des echten Jahweglaubens und des alten Nomadenideals. Und ψ 76 11 — die Erklärung

1) Genau dasselbe ist, wie ich nachträglich sehe, auch Meinung Gressmann's, der in den Berichten über palästinensische Hittiter geradezu eine Glaubwürdigkeitsspur für die israelitische Überlieferung erblickt: „Gute Erinnerung hat die israelit. Überlieferung auch an die Existenz der Hettiter in Palästina übermittelt (Gen. 23, 26 34f., 27 46), obwohl sich diese Notizen bisher leider nicht datieren lassen. Der König Abdichipa der Amarnabriefe heißt nach einer hettitischen Göttin. Wenn es damals Hettiter in Jerusalem gab, dürfen sie auch in Hebron und anderswo vorausgesetzt werden“ (ZAW '10 32). Ähnlich Gunkel (Schriften des AT in Auswahl I. Abt. 1. Bd. '11 187: „Daß sie (die Hittiter) einst in Hebron gesessen haben, ist umsoweniger zu bestreiten, als der in den Tell-Amarna-Briefen genannte Abd-ḫiba, König von Jerusalem, nach einer hethitischen Göttin heißt. So ist also hier eine letzte Erinnerung an das einst so gewaltige Hethiter-Reich auf uns gekommen“.

dieses Verses ist freilich ganz unsicher — erwähnt vielleicht ein *Ḫamat* in Edom[1].

Doch das ist erst die eine Hälfte der Sache. Die andere ist diese: Dem südlichen Ḫatti entspricht ein nördliches Juda. Tiglatpileser III (IV?) berichtet bekanntlich (Ann. Zl. 104 f., vgl. Gressmann-Ungnad TuB I 113) von Azri-ja'u vom Lande Jaûdi ($^{m\hat{a}tu}$ *ia-u-da-a-a*, $^{m\hat{a}tu}$ *ia-u-di)*, den man solange irrtümlich mit Azarja von Juda identifizierte, bis Winckler (Forschungen I 1) nachwies, daß das (mit hittitischer Kultur durchtränkte) Land יאדי der Senğirli-Inschriften gemeint sei. Dieses Land erscheint auch, in der Form $^{m\hat{a}tu}$ *ia-u-du*, in der Steinplatteninschrift Sargons Zl. 8 direkt neben dem eben genannten Ja'u-bi'di von Ḫamat. Nun ist ja natürlich der Lautunterschied von יאדי und יהודה (יהדי) nicht zu übersehen. Man könnte also einwenden: wahrscheinlich lautet auch der (nur keilschriftlich überlieferte) Gottesname יאו und nicht יהו, und der ganze Gleichklang mit Juda und Jahwe[2] beruht auf Zufall. Doch selbst dann wäre es in Verbindung mit jenem Nachweis südlicher Hittiter ein höchst merkwürdiges Zusammentreffen. Vielleicht ist von der Entzifferung der Boghaz-köi-Inschriften einige weitere Auskunft zu erhoffen.

Anm. Zum altbabylonischen Material über einen „Gott" *Ja'um, Jawum* vgl. nunmehr Clay, Amurru '09 202 ff. Aber von den beiden dort (und p. 89) erwähnten Hauptbelegstellen — Schwurformeln auf einem unveröffentlichten Kontrakt der Morgan-Library-Collection und auf einem anderen unveröffentlichten im persönlichen Besitz von Prof. Delitzsch-Berlin — ist wenigstens die letztere (nach freundlicher Mitteilung von Herrn Geheimrat Delitzsch selbst) ganz unsicher: das Gottesdeterminativ fehlt; es könnte sich daher vielleicht eher um den (abgekürzten) Namen eines uns sonst unbekannten Dynasten handeln. Daß die Babylonier in dieser alten Periode der strengen Orthographie bei fremden Gottesnamen (außer in Eigennamen) das Gottesdeterminativ weggelassen hätten, ist nicht nachweisbar. Den durch den Babel-Bibel-Streit berühmt gewordenen Eigennamen *Ja-'-PI-ilu* (und *Ja-PI-ilu*) vollends halten wir mit Clay a. a. O. 207 durch die seitdem gefundene Variante *Ja-pa-ilu* für erledigt. Das Zeichen PI ist *pi* zu lesen, und es handelt sich im ersten Bestandteil des Namens nicht

1) „Denn Ḫamat Edoms soll dich preisen, der Überrest Ḫamats dich feiern". (LXX εορτασει σοι).

2) Vom alttestamentl. Material läßt sich hier noch an den Hittiter *Uri-jah* erinnern, ferner an *Jôram* von Ḫamat, 2 Sam 8 10 — und am Ende an die Hittiterin *Jehudit*? — Nach Jensen, Hittiter und Armenier 98 26 Anm. 8 ist *i-á* das Wort für Gott im Hittitischen.

um einen Gottesnamen, sondern um eine Verbalform [1]. — Das vielerwähnte ägyptische *bêt-jâ* (Nr. 97 der Palästinaliste Thutmose's III) ist mit Burchardt II Nr. 382 sehr wahrscheinlich als verschrieben aus *bêt-ēl* aufzufassen (nur ein Hieroglyphenzeichen am Schluß wäre irrtümlich ausgefallen!) — Sellin's „altkanaanäische“ Krughenkel aus Jericho mit dem Stempel יה und יהו stammen aus dem 5.—3. Jahrhundert: MDOG Dez.'08 38f. — Am auffallendsten von dem ganzen für einen außerbiblischen Gottesnamen *Ja'u* beigebrachten Material [2] bleibt somit sein Vorkommen bei den Hittitern von Hamat und bei den von hittitischer Kultur durchtränkten Aramäern von *Ja'udi,* in Verbindung mit dem Nachweis von Hittitern in Juda und noch weiter südlichen Gebieten.

III.
Amoriter.

A. Keilinschriftliche Quellen.

Im Babylonisch-assyrischen lautet das Ideogramm für „Westwind“ und „Westen“ *MAR. TU.* Mit Vorsetzung des Landesdeterminativs *KÚR* oder mit Nachsetzung des Ortsdeterminativs *KI* bezeichnet dieses Ideogramm ein Land, das also westlich von Mesopotamien zu suchen ist.

Syllabare und Paralleltexte (Br. 5827, 8436) bieten für das Land die Lesung *mātu a-X-ri-e,* und für den Wind *šāru a-X-ru.* Das durch *X* angedeutete Keilschriftzeichen (Br. 8513 ff.!) ist mehrdeutig. Lange Zeit las man es *ḫar* (bezw. *ḫur*) und erklärte *aḫarrê* und *aḫarru* (bezw. *aḫurru*) als „Hinter-“, d. h. „West“land und „West“wind. (Friedr. Delitzsch, Wo lag das Paradies? '81 271; Assyrisches Handwörterbuch '96 44.) Das hebräische הים האחרון (Deut 11 24, 34 2, Joel 2 20, Zach 14 8) schien diese Lesung zu stützen.

1) Das Zeichen *PI* hat seinen Lautwert *pi* im Altbabylonischen zwar selten, aber doch im Codex Ḫammurapi z. B. zweimal: Col. XL 20 und Col. XLII 8.

2) Weiteres in meiner „Sprache der Amarnabriefe“ LSSt V 2 '09 § 38u, wozu aber nunmehr Ungnad in BAss VII 5 '09 11 f. (*-ja* eine Mitanni-Endung zur Bildung von Hypokoristika, vgl. oben S. 15) zu berücksichtigen ist. Vgl. ferner F. Thureau-Dangin, Lettres et contrats de l'epoque de la première dynastie babylonienne '10, und dazu Ranke in ThLz '11 102.

Aber in *aḫarru* √אחר bleibt die Schärfung der zweiten Silbe unerklärt. Nur gezwungen läßt es sich als Infinitivbildung nach Art des hebräischen אָחוֹר (also *aḫarru* < *aḫāru*) auffassen. Das „hintere“ Land müßte im Babylonischen *mātu aḫrū* heißen.

Der andere auf *r* endende Silbenwert des fraglichen Zeichens ist *mur*. Die Lesung *Amurru* für das Ideogramm *MAR. TU* wurde zuerst von Delattre vorgeschlagen und ist heute ziemlich allgemein anerkannt. Sie findet durch folgende von der gewöhnlichen Orthographie abweichende Schreibungen ihre Bestätigung: a) Meißner, Beiträge zum altbabylon. Privatrecht ’93 Nr. 42 Zl. 1, vgl. Zl. 21: *a-mu-ur-ri-i ki;* b) Amarna Kn. 86 8, 158 15, 179 19 *matu a-mu-ri* und 162 1 *alu a-mu-ur-ra*, für dasselbe Gebiet, das sonst *mātu a-X-ri* (Kn. 60 8 und oft) oder *mātu MAR. TU* (Kn. 165 35, 166 24, 167 25) heißt. *A-mu-ru-um* findet sich noch CT II 34 Zl. 3 und öfter in Eigennamen der altbabylonischen Zeit, aber ohne deutliche Beziehung auf *MAR. TU*.

Anm. Besprechung verdient noch die aramäische Umschreibung אור, da sie vom Gott *ilu MAR. TU* nicht zu trennen ist (vgl. unten), sowie die talmudische Bezeichnung für den Westwind — die Namen der vier Winde im Talmud sind ja Lehnwörter aus dem Babylonischen — אוריא. Beides erklärt sich nicht aus *aḫarru*, sondern nur aus *amurru*. Für den Wegfall eines *ḫ* (خ) vom Stamme אחר läge kein Grund vor; dagegen ist die Wiedergabe von babylonischen *m* durch hebräisches *w* in der späteren Zeit ganz normal (vgl. Delitzsch, Assyrische Grammatik [2] § 58).

Diese Lesung *Amurr*$\overset{u}{\underset{a}{i}}$ [1] für das Ideogramm *MAR. TU* entspricht genau der maskulinen Form des für das alttestamentliche אֱמֹרִי vorauszusetzenden Landesnamens. Auch die Schärfung der zweiten Silbe trifft zu (LXX Ἀμοῤῥαῖος: *amurrî* > *emōrî!*). Es ist das Amoriterland. Die Sache steht also nicht so, daß die Bezeichnung der Himmelsrichtung auf das dort liegende Land übertragen wäre. Vielmehr hat umgekehrt der Westen im Babylonischen seinen Namen von dem im Westen liegenden Land.

---

1) Ursprünglich mit gedehntem Endvokal, der aber, da im Auslaut, meist verkürzt wird. Eine Unterscheidung von *Amurrû* „Westland“ und *Amurru* „Amoriterland“, wie sie Jeremias, Das Alte Testament usw. [2] ’06 309 andeutet, läßt sich keinesfalls durchführen. Wir umschreiben im Folgenden *Amurru*.

1. Anm. Dies gilt für *Amurru*. Ob auch beim Ideogramm *MAR. TU* die Landesbezeichnung gegenüber der Himmelsrichtung das Primäre ist, läßt sich noch nicht entscheiden. Keineswegs ist *MAR. TU* bloße Verkürzung aus *amartu* und dieses entsprechend einem hebräischen אֱמֹרֶת (Hommel); denn erstens müßte dann ein anlautendes א ohne Grund durchgängig weggefallen sein, und zweitens lautet die *ᵉmōret* entsprechende weibliche Form nicht *amartu*, sondern *amurratu*.

2. Anm. Daß aber dieses Ideogramm *MAR. TU* in den semitischen Texten bereits der allerältesten Zeit phonetisch — d. h. *Amurrum* — gelesen wurde, beweist das phonetische Komplement *-am* (*MAR. TU-am* = *amurram*, Akkus.) in einem Datum Sargons von Agade (Thureau-Dangin 225 b).

3. Anm. In den Syllabaren — aber, wie es scheint, ohne praktische Bedeutung — findet sich phonetisches *amurrû* auch noch zur Erklärung zweier anderer Ideogramme, nämlich a) S^b Col. II Nr. 7 (= Delitzsch, Assyrische Lesestücke[4] '00 S. 93 Nr. 73, Weißbach, Babylonische Miscellen '03 S. 29 und Taf. 10) für das sonst bloß für *Akkad* gebräuchliche Ideogramm und als Übersetzung eines sumerischen *a-ri* (künstliche Abwandlung von *ú-ri* = *Akkad*, Nr. 6?); b) S^b 2 Zl. 15 (vgl. Br. 9220—3) für doppeltes *GIR* (*šêpu*) und als Übersetzung eines sumerischen *ti-id-nu* (vgl. Gudea's Gebirge *ti-da-num*, Statue B Kol. 6 Zl. 13, und Gimil-sin's Mauer *mu-ri-iq ti-id-nim*, Thureau Dangin 234 Anm. f.).

Unsere Kenntnis von Beziehungen Babyloniens zu diesem „Westland“ oder also „Amoriterland“ reicht beinahe soweit zurück, wie unsere geschichtliche Kenntnis überhaupt. Schon der erste große Eroberer, von dem wir wissen, Lugal-zaggisi, rühmt sich seines Vordringens bis zum Mittelmeer (Kol. 2 Zl. 4—9 = Th. D. 154). Aber im allgemeinen sind bis zur Zeit der ersten babylonischen Dynastie die Angaben noch zu unbestimmt, als daß sich aus ihnen etwas Sicheres für die geographische Lage des Landes *Amurru* entnehmen ließe. Der kunstliebende Patesi von Lagaš, Gudea (um 2500), nennt das „Zederngebirge“ Amanus (*àm-a-num ḫar-sag erin-ta*, Statue B Kol. 5 Zl. 28 = Th. D. 68); die Gebirge aber, die er ausdrücklich als solche des Landes *MAR. TU* bezeichnet (*bá-sal-la ḫar-sag mar-tu-ta*, Statue B Kol. 6 Zl. 5 f. = Th. D. 70; *ti-da-num*[1] *ḫar-sag mar-tu-ta* ebd. Zl. 13 f.), und von denen er Steinblöcke und Marmor bezieht, verweigern bisher die

1) Vgl. oben die 3. Anm. Lage unbekannt. Hommels (Die altisraelit. Überlieferung '96 239) *Dedan* (דְּדָן) beruht lediglich auf dem Gleichklang. Winckler KAT 15[5]: Antilibanon oder ein nördlicher Teil des Libanon.

Identifizierung. Ebenso unbekannt ist das (vielleicht mit jenem *Basalla* zusammenzustellende) *ba-sa-ar* in dem bereits oben in der 2. Anm. erwähnten Datum Šargani-šarri's von Agade.

Anm. An dieser Stelle sind Angaben aus Quellen einzuschieben, die in der Bibliothek Ašurbanipals erhalten sind und sich auf diese alte Zeit beziehen: a) Von dem mit jenem Šargani-šarri doch sicher identischen Sargon von Akkad berichtet dreimal der Omentext (King, Chronicles concerning early Babylonian Kings, Vol. I '07 p. 30, vgl. Tu B 105ff.): „nach dem Lande *MAR. TU* zog er, schlug *MAR. TU* nieder und eroberte die vier Weltgegenden". — b) Was mit letzteren gemeint ist, erfahren wir aus den übrigen astrologischen Texten (vgl. vor allem: C. Virolleaud, L'astrologie chaldéenne: Le livre intitulé „enuma (Anu) il Bêl", Paris '03ff.). Hier kommen *MAR. TU* und *Amurru* geradezu alle Augenblicke vor. Die vier Könige, von Akkad, Elam, Amurru und Subartu, erscheinen offenbar als die Repräsentanten der vier Himmelsrichtungen und also des ganzen Kosmos. Das Fehlen des Königs von Aššur weist auf teils natürlichen, teils künstlichen Archaismus. — c) Auch vom alten Sargon wird ein Vordringen bis zum, ja sogar ein Überschreiten des Westmeeres *(tâmta ša ereb šamši)* berichtet (Omen Nr. 7 Zl. 24 = King p. 31). Aber die Chronik (Obv. Zl. 3 = King p. 4) hat statt dessen „Meer im Osten" *(tâmta ša ina ṣît šamši)*. Lassen sich beide Angaben so vereinigen, daß der Ausgangspunkt der Expedition — nach Zypern? — das Ostufer des Westmeeres gebildet hätte? (so Ungnad Tu B I 105 Anm. 5). Oder ist die erstere Angabe einfach fehlerhaft, so daß es sich überhaupt nicht um das Mittelmeer, sondern um den persischen Golf handelt? (so King wieder in seiner History of Sumer and Akkad ['10] 235 Anm. 1, der die entgegengesetzte Annahme „more than a fanciful interpretation" nennt).

Unter Gimil-sin von Ur (um 2400) berichten Daten auf Kontrakten den Bau einer Mauer von (gegen?) *MAR. TU*, namens *murîq tidnim* (vgl. oben S. 33 in der 3. Anm.). Die Variante mit dem Ortsdeterminativ *KI* macht die sonst naheliegende Erklärung „Westmauer" weniger wahrscheinlich. — Ganz unsicher ist der Text CT IV, 22c Zl. 11f. Meißner OLZ '07 113f. übersetzt: „das Jahr, in dem die Stadt *Amurum* den Libit-ištar (letzter König der Dynastie von Isin) vertrieb"; Lindl a. a. O. 387f. dagegen: „Alles, was es immer war, hat namens des Libit-ištar *Amurum* (n. pr.) gerichtlich beigebracht[1].

---

1) *MU ša Li-bi-it-ištar A-mu-ru-um iṭ-ru-du-uš.* [Kohler und] Ungnad, Hammurabi's Gesetz III Nr. 759 übersetzt ähnlich wie Meißner: „Jahr, da den Lipit-ištar der Amoriter(?) vertrieb."

Wir nähern uns der Zeit der ersten babylonischen Dynastie und damit festerem Boden. Kudur-mabuk von Elam, der seine Söhne Warad-sin und Rîm-sin[1] nacheinander zu Königen von Larsa einsetzte, nennt sich *ad-da* (Oberherr, eigentl. „Vater") *kûr mar-tu* (Th. D. 210, 6a Zl 4). In den Inschriften Th. D. 212b, 218e, 220f heisst er dagegen *ad-da e-mu-ut-ba-la*. Beides zu identifizieren, und also in diesem Fall *MAR. TU* mit Emutbal im westlichen Elam zu suchen[2] ist um so weniger berechtigt, als für ein Vasallenverhältnis Palästina's unter Elam und Babylonien in dieser Zeit das Kapitel Gen 14 als sekundäre Geschichtsquelle in sein volles Recht tritt.

Die Belegstellen häufen sich in der Zeit der ersten Dynastie. Folgende Zusammenstellung macht keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Das Amoriterland findet sich:

a) In den Königstiteln: Der große Ḫammurapi erscheint auf der Diarbekir-Stele, die sein Bild bietet, ohne jeden anderen Titel, lediglich als König von *MAR. [TU]* (King LIH I Nr. 66 = III 195f.[3], vgl. Gressmann-Ungnad TuB I 107f.). — Ḫammurapi's dritter Nachfolger, Ammiditana, nennt sich, neben anderen Titeln, „König *da-ga-mu* (Bedeutung unbekannt) des Landes *MAR. TU* (King LIH I Nr. 100 Zl. 6 = III 207, vgl. Gressmann-Ungnad TuB I 108).

b) In Beamtentiteln: *GAL MAR.TU* = *rabiān amurrim* „Oberster der Amoriter", z. B. King LIH I Nr. 48 Zl. 2, 5

1) Sie sind (mit Thureau-Dangin) wohl zu unterscheiden. Der durch Ḫammurapi besiegte *Rîm-sin* wird King, Chronicles S. 17 Zl. 9 (TuB 107 Zl. 39) mit dem Ideogramm für „Wildstier" geschrieben. Der אריך = *'Eri-aku* von Gen 14 aber läßt sich bestenfalls sprachlich mit dem „Knecht des Sin" *Warad-sin* identifizieren. Dieser war bestimmt noch nicht Zeitgenosse des אמרפל = *'Am(mu)-rapi-il(u)* (? vgl. zu dieser Gleichung nunmehr Jirku in OLZ '11 204f.). Denn sein Nachfolger *Rîm-sin* ist für einen großen Teil seiner Regierung noch gleichzeitig mit *Ḫammurapi's* Vater *Sin-muballit*. Die beiden Brüder müssen also in Gen 14 mindestens verwechselt worden sein. Eine primäre Geschichtsquelle für diese Zeit ist Gen 14 allerdings schon aus diesem Grunde nicht.

2) Vgl. dazu Jeremias, Das Alte Testament usw.[2] '06 295 und die Literatur dort in Anm. 5. Auch die beiden dort genannten Stellen aus den Inschriften Nebukadnezars I genügen noch nicht für die Annahme eines östlichen *Amurru*.

3) L. W. King, The Letters und Inscriptions of Ḫammurabi, Vol. I—III, London, '98—'00.

= III 69. — *PA MAR.TU* = *akil amurrim* „Sekretär (Schulze?) der Amoriter", ein häufiger Titel, vor allem in den Urkunden aus Dilbat (VS VII). — *Mar-tu* (ohne weiteren Zusatz) vgl. Th. D. 170 Anm. f.

c) In den Datierungen der Kontrakte erscheint das 36. Jahr Samsu-iluna's (Hammurapi's Nachfolger) als „Jahr der Krieger von *MAR. TU*", leider ohne näheren Zusatz (King LIH Nr. 101 Kol. IV Zl. 30). — CT II 27 Zl. 18f. (vgl. Kohler und Ungnad, Hammurabi's Gesetz III Nr. 361) „im Jahre, da König Samsuiluna das große Gebirge von *MAR. TU* . . ."

d) *A-mu-ur-ri-i* ein Ort bei Sippar: Meißner, Beiträge zum altbabylonischen Privatrecht Nr. 42 Zl. 1, 21 (Kohler und Ungnad, a. a. O. III Nr. 727)), in einem Kontrakt aus der Zeit ʿAmmi-ṣaduqa's, des vorletzten Königs der Dynastie. — „Feld in der Niederung von *A-mu-ru-um*" CT II 34 Zl. 3 (Kohler und Ungnad III Nr. 687).

e) Der Gott *Amurru* (*ilu MAR.TU*, vgl. S. 32, 45 f.) erscheint in dieser Zeit auffallend häufig in den Personennamen, in allen erdenkbaren Zusammensetzungen; so mit *amat-*, *apil-*, *awēl-*, *-ban*, *dan-*, *gimil-*, *ibni-*, *ibqu-*, *idin-*, *ilī-*, *lipit-*, *-malik*, *mār-*, *nūr-*, *pirḫi-*, *ša-*, *ṣābi-*, *warad-* (Ranke, Early Babylonian Personal Names, Philadelphia '05).

Aus der ersten Gruppe dieser Erwähnungen folgt vielleicht, daß die Ḫammurapi-Dynastie die Ansprüche Kudur-mabuk's und Rîm-sin's auf das eigentliche „Westland" erbte. Aus den folgenden Gruppen aber folgt mit Sicherheit: die Amoriter zur Zeit der ersten Dynastie bildeten eine Bevölkerungsschicht in Babylonien selbst. Denn die Träger der zahlreichen mit *Amurrum* zusammengesetzten Eigennamen lebten ebensowenig im Ausland, westlich vom Euphrat, wie die unter b) genannten Beamten; und ein Ort in Nord-Babylonien (d) führte von den Amoritern geradezu den Namen. Um was für eine Bevölkerung handelt es sich?

Der westsemitische Charakter eines Teiles der Bevölkerung Babyloniens in dieser Zeit, mit Einschluß vor allem des Herrscherhauses, ist (trotz des Widerspruchs P. Jensens) allgemein anerkannt. Für die Grammatik sind die beiden wichtigsten Indizien westsemitischen Einschlages im Babylonisch-assyrischen die Verdumpfung von *ā* in *ū* (= *ō*) und das Verbal-

präformativ der 3. Person mit *j*-[1]. Dazu kommen ausschlaggebend der Wortschatz und das Zeugnis der Gottesnamen. Das Material gibt Ranke, Early Babylonian Personal Names '05; über die Geschichte der Frage und weitere Literatur orientieren Hommel, Die Altisraelitische Überlieferung '97 88–98 und Gesch. und Geogr. des alten Orients '04 90, ferner Zimmern KAT '03 480. Diesen Punkt setzen wir hier als bewiesen voraus. Die Frage, um welche es sich hier handelt, ist, ob wir diese westsemitische Bevölkerungsschicht mit der amoritischen identifizieren dürfen.

Diese Frage ist keine Frage mehr, sobald bewiesen ist, daß die Amoriter nicht nur Semiten, sondern überhaupt die einzigen Westsemiten sind, die für Babylonien in der damaligen Zeit in Betracht kommen.

Die Gründe nun, die diesen letzteren Punkt zur höchsten geschichtlichen Wahrscheinlichkeit erheben, sind folgende:

Die Babylonier benannten — wie es scheint, seit der ältesten Zeit — den Westen nach den Amoritern. Das spricht für die überragende Bedeutung der Amoriter gerade in der alten Zeit. Dieses Volk nun für Nicht-Semiten zu erklären, würde besserer Gründe bedürfen, als sie seinerzeit Flinders Petrie und dann Sayce (so in The Races of the Old Testament '91) ägyptischen Abbildungen aus der Zeit der hittitischen Oberherrschaft über Amurru entnommen haben. Zudem erklärt W. M. Müller (vgl. Clay, Amurru '09 29) neuerdings auch den Typus der Amoriter auf ägyptischen Denkmälern (vgl. z. B. Gressmann TuB II Abb. 245) für semitisch. Da nun die Aramäer noch nicht auf der Bildfläche erschienen sind[2], kommen für eine Bevölkerung mit westsemitischem Spracheinschlag nur in Betracht die Vorfahren der späteren: Kanaanäer, Amoriter, Araber. Winckler (KAT '03 14) nannte die in Babylonien eingedrungene Volksschicht eine kanaanäische, „weil ihr diejenigen Völker angehören, welche wir auf dem Boden Kanaans am besten kennen". Letzteres ist richtig; aber gerade der Ausdruck „kanaanäisch"[3]

---

1) Das gilt für die Eigennamen aus der Zeit der ersten Dynastie ebensowohl wie für die Kanaanismen der Amarnabriefe.

2) Noch in der Sprache der Amarnabriefe findet sich so gut wie kein einziger sicherer Aramaismus.

3) Für den Winckler denn auch bereits in seinem „Auszug aus

ist unglücklich: denn „Kanaan, Kanaanäer“ kommt ja, wie wir gesehen haben (S. 3), in den babylonischen Keilinschriften kaum vor; es erstreckt sich selbst in seinem ausgedehntesten Gebrauch im AT nicht einmal auf das Ostjordanland (S. 7); und vollends haben wir im vorigen Kapitel Grund zur Annahme gefunden, daß es sich bei den „Kanaanäern“ bloß um eine von Norden her in „Kanaan“ eingedrungene Bevölkerung handelt, die, analog den Philistern, dem Lande wenig mehr als den Namen hinterließ[1]. Gegen Araber (so Hommel) aber spricht nicht nur die weitere Entfernung, sondern vor allem auch der Umstand, daß eine amoritische Schicht in Babylonien durch unsere Belegstellen unabhängig von der Annahme einer westsemitischen festgestellt ist, eine arabische dagegen nicht. Der Einfluß der Amoriter aber, des Volkes, nach welchem schon zur Ḫammurapi-Zeit der ganze Westen heißt, erstreckt sich selbst noch sieben Jahrhunderte später zur Zeit der Boghaz-köi-Briefe (vgl. unten S. 43) bis nach Nordbabylonien hinein.

Wertvoller als diese allgemeine Erwägung wäre ein zwingender Beleg aus den Quellen. Diesen hat Ranke (Personal Names '05 33) beizubringen versucht. Auf einem Kontrakt aus der Zeit des dritten Königs der Dynastie, Ṣabium (CT II 50 Zl. 21 = Kohler und Ungnad III Nr. 690) erscheint die eine der Parteien — und zwar gerade die mit den westsemitischen Namen! — zusammengefaßt als: „Männer und Frauen von den Kindern des Amoriters“ *(ištu zikarim adi ziništum mārē a-mur-ru-um)*; diese sollen, wie die gewöhnliche Formel lautet, gegen die andere Partei nicht reklamieren dürfen. Das *A-mur-ru-um* an dieser Stelle nicht als Stammes-, sondern als Personennamen aufzufassen, scheint das Unwahrscheinlichere. Und sind diese Westsemiten Amoriter, so sind es ihre Verwandten von der gleichen Bevölkerungsschicht auch. Da aber die Möglichkeit der Auffassung als Personenname[2] besteht, kann der Be-

der vorderasiatischen Geschichte“ '05 3 die Benennung „amoritische Schicht“ zur Wahl stellte.

1) Die ersten beiden Gründe genügen, auch wenn sich der dritte nicht halten ließe.

2) Vgl. den Eigennamen *A-mu-ru-um* CT VIII 38b = Kohler und Ungnad, Hammurabi's Gesetz III Nr. 371; CT IV 50a = a. a. O. Nr. 380: CT IV 48b = a. a. O. III 383; CT VI 42a = a. a. O. 686. — *Amurrum:* VS IX 124 = a. a O. IV 833.

weis als schlechthin zwingend nicht anerkannt werden. Ed. Meyer (GA I² '09 § 436) hat ihn akzeptiert und für die Auffassung der Herrscherschicht Babyloniens zur Zeit der ersten Dynastie (und teilweise schon früher) als amoritisch seine gewichtige Autorität eingesetzt[1].

Die Konsequenzen dieser Theorie sind von nicht zu unterschätzender Wichtigkeit. Die Zeit der ersten Dynastie ist für Babylonien die klassische Periode, die goldene Blütezeit der Literatur. In dieser Zeit nun herrschte in Babylonien eine Bevölkerungsschicht und eine Dynastie, die mit der semitischen Bevölkerungsschicht Palästinas näher verwandt war als mit der einheimischen Semitenschicht Babyloniens. Also war das „Westland" Babylonien gegenüber doch nicht immer der empfangende Teil, sondern auch einmal, und das gerade in der Blütezeit, der gebende? Auf diesen Punkt werden wir im letzten Kapitel näher einzugehen haben.

Anm. Das Extrem der Überschätzung Amurru's gegenüber Babylonien bezeichnet das Buch von A. T. Clay, Amurru, The Home of the Northern Semites, A study showing, that the Religion and Culture of Israel are not of Babylonian origin, Philadelphia '09. Hier handelt es sich nicht nur um den Nachweis einer zeitweiligen Oberherrschaft der „Westländer" über die Semiten Babyloniens, sondern um Herleitung der ganzen babylonischen Rasse und Kultur aus dem Westen. Die These, welche Professor Clay vertritt, lautet: daß die Wanderung der Semiten nach Osten erfolgte, von Amurru und Aram (d. i. von den Westländern) nach Babylonien. Mit anderen Worten: die Kultur der semitischen Babylonier weist, wenn nicht auf ihren Ursprung, so doch auf eine lange Entwicklung in Amurru, bevor sie nach Babylonien übertragen wurde. Ein πρῶτον ψεῦδος dieser These ist das Nichtauseinanderhalten der babylonischen und der eigentlichen westsemitischen Bevölkerungsschicht, die sich doch selbst im Babylonien der Ḫammurapi-Zeit schon durch ihre Sprache deutlich genug unterscheiden[2]. Es dürfte empfehlenswert sein, sich bei einer Behandlung des Themas „Amurru" einstweilen auf die historische Zeit und auf die Semitenschicht zu beschränken, welche die Babylonier deutlich von sich selbst unterschieden, indem sie sie eben Amoriter oder „Westländer" nannten. Die Frage nach der Herkunft der babylonischen Semiten selbst gehört, ebenso wie die nach der Urheimat der Semiten überhaupt, in die Vorgeschichte, und ihre Lösung auf Grund der Keil-

1) Vgl. auch P. Schnabel, Der Name der ersten Dynastie von Babel bei Berossos, in OLZ '11 19f.: Das *Mar* der armenischen Übersetzung sei = Amoriter.

2) Mit Recht hat hierauf bereits E. König in NKZ '10 315f. hingewiesen.

inschriften scheint heute noch unmöglich. Auch läßt sich der Vorwurf, die Silben *Ar*, *Ur*, *Mar*, *Mur*, *Amar*, *Amur* durcheinandergeworfen und, wo nur irgend möglich, ohne genügende wissenschaftliche Fundierung, mit Land oder Gott *Amurru* identifiziert zu haben, Prof. Clay nicht ersparen[1].

Es folgen dunkle Jahrhunderte, erst durch verhältnismäßig wenige, sich aber von Jahr zu Jahr mehrende Keilschrifturkunden erhellt. Es ist für Babylonien, wie für Ägypten und sehr wahrscheinlich auch für Kanaan die Periode der nichtsemitischen Fremdherrschaften, der Kossäer (= Kassiten), der Hyksos, der Hittiter — Fremdherrschaften, die untereinander jedenfalls irgendwie zusammenhängen dürften. Wo die Keilschriftquellen über Amurru wieder sprechen, ist der semitische Gegenstoß gegen diese nicht-semitischen Fremdvölker bereits wieder in vollem Zuge. Die Amarnabriefe versetzen uns in das Gebiet des Westlandes selbst.

Phonetisches *Amurru*[2] findet sich in 21 Briefen, die teils von den Fürsten von Byblos (Kn. 68—138), Beirut (Kn. 141—143), Ṣidon (Kn. 144, 145), teils von den Amoriterfürsten Abd-aširta (Kn. 60—65) und dessen Sohn Aziru (Kn. 156—161, 164—168) selbst stammen; Kn. 162 (sowie 163?) ist ein Brief des Pharao an den Fürsten von *Amurru* (Aziru).

a) Rib-addi von Byblos rechnet, wie aus Kn. $70_{25, 28}$, $73_{11, 15}$, 82_{48}, $85_{69, [82]}$, 91_{38}, $95_{21, [28]}$, ganz deutlich hervorgeht, sein eigenes Gebiet zum Lande *Amurru*. Er nennt, außer Gubla (= Byblos, *ǧebail*), als Städte seiner Einflußsphäre (vgl. 88_{5-7}): Ṣumur (68_{20} u. o; = Simyra, Clauß Nr. 85), Šigata (71_{25}, Clauß Nr. 92), Ambi (71_{31}, wohl identisch mit Ammia 73_{27} und Ammī 75_{33}; östlich von Tripolis, Clauß Nr. 7), Irqata (75_{25}f., = *'arqa* am *nahr-el-arqa*, nördlich von Tripolis, Clauß Nr. 49), Ardata (Clauß Nr. 11), Baṭruna (79_{25}, 81_{9}, 87_{20}; = *batrūn*, bei Byblos[3]) und Bît-arḫa (83_{29}, vgl. 91_{9}; Clauß

1) Der biblischen Anschauung entspricht die These von der Semitenwanderung von West nach Ost keineswegs. Amerikanische Reklame hätte also Prof. Clay's Buch, so viel Scharfsinniges es im einzelnen enthalten mag, jedenfalls besser nicht als apologetische Tat feiern sollen.

2) Vgl. Clauß, Die Städte der El-Amarnabriefe und die Bibel, in ZDPV '07 S. 9 (Nr. 8) u. 43 (Nr. 70); Weber bei Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln '10 $_{1132}$ ff.

3) Lies *bat-ru-na* (Dhorme, vgl. Weber a. a. O. 1141), und nicht *be-ru-na* = Beirut. Darnach ist auch meine „Sprache der Amarnabriefe" § 23c zu verbessern.

Nr. 18). Alle diese Städte werden, eine nach der andern, trotz der Klagen Rib-addis, durch Abd-aširta, der an der Spitze einer mit *GAZ* oder *SA. GAZ* bezeichneten Bevölkerung steht, mit Gewalt oder List besetzt. Bis nach Tyrus scheint aber dessen Macht noch nicht zu reichen (89 23). — Der gleichfalls aus Byblos stammende Brief Kn. 101 meldet Abd-aširta's Tod und bestätigt vollends, daß auch die (phönizische) Seeküste zu *Amurru* gerechnet wird (Zl. 5, 21, 29, 35). — Die Briefe Rib-addi's aus der Zeit des Aziru (Kn. 102—138) häufen endlose Klagen über das Vordringen der Söhne Abd-aširta's und den Verlust der Städte (vgl. 104 10f., 40f.: Ardata, Waḫlia, Ambi, Šigata, Ullaza, Erwada). Aziru und seine Brüder befinden sich in *Dumašqa* (= Damaskus 107 26f.). Von dort aus (?) sind sie eingedrungen in *Amurru*; „ihnen allein gehört das ganze Land" (103 10), „alle in *Amurru* sind mit ihnen einig" (114 13f. wo wahrscheinlich auch Tyrus, Beirut und Ṣidon zu *Amurru* gerechnet werden); der Pharao sende Truppen, ihnen *Amurru* wieder abzunehmen (117 63, 127 40, vgl. auch 115 17). — Aziru blieb Sieger: selbst die Kinder des nach Beirut geflüchteten Rib-addi fallen in die Hände der „Frevler des Königs im Lande *Amurru*" (142 24). 145 24 schließlich ist der Plural „die Länder *Amurri*" zu beachten.

b) Anders ist die Darstellung der Sachlage bei den Amoriterfürsten selbst. Abd-aširta klagt seinerseits über Anfeindung und erklärt (60 8), das ganze Land *Amurru* für den Pharao zu schützen (61 5 dafür ideogr. *MAR-T[U]*). Die Städte, die er nennt, sind Ṣumur (60 23 u. ö.), Ullaza (60 23, vgl. 61 3), und Irqat (62 22 u. ö.). — Sein Sohn Aziru bittet den Pharao, ihn nach *Amurri* hineinzulassen (156 14), also ihn in das väterliche Erbe zu bestätigen. Er versichert seine Loyalität (158 15), will Geiseln stellen (156 9f.), das zerstörte Ṣumur aufbauen (159 12 u. ö.), dieselben Abgaben leisten, wie vor ihm die Stadtfürsten (157 37), Schiffe (!) und Holz nach Ägypten liefern (160 14). In der Tat hat ihn der Pharao als Fürsten von *Amurru* anerkannt (162 1: der Adressat kann nur Aziru sein)[1]. Zugleich aber fordert er ihn zur Rechenschaft. Die Entschuldigung, der Hittiterkönig bedrohe das Land *MAR.*

1) Dasselbe folgt aus 161 52f.: „Der König hat mich eingesetzt unter die Stadtfürsten." Auch das Stadtdeterminativ 162 1 weist wohl auf die nunmehr anerkannte politische Einheit des Landes *Amurru*.

TU ($165_{20, 35}$, 166_{24}, 167_{25}) hilft nur zeitweilig. Schließlich hat sich Aziru, wie der Brief seines Sohnes Kn. 169 beweist, zur Reise nach Ägypten entschließen müssen. Sein weiteres Schicksal erfahren wir aus den Boghaz-köi-Briefen. Deren Material über *Amurru*, soweit es bisher bekannt ist, sei deshalb sofort hier angeschlossen.

Zu vergleichen ist Winckler MDOG Dez. '07$_{41}$ff. „Die Verhältnisse des Landes werden in mehreren königlichen Edikten und Verträgen — hethitisch wie assyrisch abgefaßt — berührt, sodaß wir eine Art Chronik von *Amurri* von den Zeiten Subbiluliumas und Aziris bis auf die ihrer Urenkel erhalten.“ Das Land ist ein Vasallenstaat des Hittiterreiches. Der erste „König“ von *Amurru (šar mat alu a-mur-ri)*, der erwähnt wird, ist Aziru.

Der Pharao hatte also Recht, wenn er diesen wegen Hochverrats nach Ägypten forderte. Während Aziru in kriecherischen Ausdrücken dem „großen“ König von Ägypten Ergebenheit beteuert, gehen seine Boten gleichzeitig zum „mächtigen“ König von Ḫatti. Und die Archive beider Höfe, zum Teil erhalten, geben noch nach drei Jahrtausenden Einblick in dieses diplomatische Spiel — ein einzigartiges Zusammentreffen bei der sonst so kläglichen Kargheit der Quellen.

Hittitischer Einfluß scheint in Ägypten Aziru's Freisprechung bewirkt zu haben. Der Lohn für seinen Verrat war eine Königskrone. Nach seiner Gefangenschaft (?) in Ägypten — so berichtet die Urkunde (Winckler a. a. O. 43) — warf sich Aziru zu den Füßen des Hittiterkönigs Subbiluliuma. Dieser gewährte ihm Gnade, einen Vertrag stellte er ihm aus, die Grenzen von *Amurru* wie unter seinem Vater schrieb er ihm zu und verlieh sie ihm. Dieser Vertrag bleibt auch unter Aziru's Sohn Temen(?)-tešub und seinem Enkel Abi-tešub[1] bestehen.

Aber zur Zeit des Urenkels, Bente-šina[2], erfolgt, offenbar zur Zeit des Hittiterfeldzugs Ramses' II, wieder ein Abfall der Leute von *Amurru* zu Ägypten. Nach dem Rückzug des Pharao folgt die Strafe. Bente-šina wird als Gefangener ins Hittiterland gebracht, und Šabili an seiner Stelle zum König eingesetzt. Doch er hat im Hittiterland einen Freund am

1) Identisch mit dem Winckler a. a. O. 44 erwähnten *Abi-martu?*
2) Semitisch *Pût-aḫi* (= phöniz: בד־אח), vgl. zu diesem Namen Winckler a. a. O. 45 f.

Kronprinzen Ḫattušil. Dieser bittet ihn frei und schützt ihn. Zur Regierung gekommen, setzt er ihn wieder als König von *Amurru* ein und verbindet sich mit ihm durch gegenseitige Verschwägerung. „Das Königtum über *Amurru* soll dem Sohn und Enkel meiner Tochter für die Zukunft [gehören]".

In die Regierungszeit dieses der Schule seines Urgroßvaters würdigen Diplomaten fällt eine Urkunde, die über die Ausdehnung des Amoriterreiches nach Osten überraschende Auskunft gibt (Winckler a. a. O. 24f.; Weber bei Kn. 1137). Die Stelle gibt zugleich ausgezeichneten Einblick in die strenge Regelung des internationalen diplomatischen Verkehrs in dieser entlegenen Zeit. Der Amoriterkönig *Banti-šinni* (natürlich identisch mit dem soeben genannten *Bente-šina*) hatte eine Forderung von 30 Talenten Silber an die nordbabylonische Stadt Akkad. Da er sie nicht eintreiben kann, hält er sich schadlos durch die Plünderung babylonischen Gebiets. Das Babylonien dieser Zeit ist ein Kleinstaat, zehrend an den Traditionen einer großen Vergangenheit. Der Kossäerkönig von Babel wendet sich klagend an den mächtigen Oberherrn des Amoriters, den Hittiterkönig Ḫattušil. Dieser ersucht ihn, die Klage durch einen Gesandten offiziell anhängig zu machen. Dann werde er den Banti-šinni gleichfalls persönlich zur Verantwortung ziehen. „Er ist (mein) Vasall; wenn er meinen Bruder belästigt, belästigt er dann nicht mich selbst?"

Also die Macht des Amoriters reicht, wenngleich damals schon vom Hittiterreich und vorher von Ägypten abhängig, noch immer über die syrische Wüste hin bis an die babylonische Grenze. Die Amoriter sind nicht, wie man aus den Amarnabriefen und den ägyptischen Inschriften fälschlich geschlossen hat, auf das Hinterland des Libanon beschränkt. Sondern sie spielen noch in dieser Zeit dieselbe Rolle, wie bald darauf auf demselben Gebiet die Aramäer und heute die Araber: vordringende und erobernde Beduinen, welche Grenzstaaten zwischen dem Kulturgebiet und der Steppe bilden, mit der steten Tendenz, sich das Kulturgebiet zu unterwerfen (vgl. Winckler a. a. O. 25). Diese Erkenntnis ist für das Verständnis der Amoriterreiche von Num 21 wichtig.

Nur von diesem letzten Gesichtspunkte aus ergibt sich aber auch zwanglos ein Ausgleich zwischen dem so umfassenden Begriff *Amurru-MAR. TU* der altbabylonischen Zeit und

dem beschränkten und politisch abhängigen *Amurru* der Amarna-, Boghaz-köi- und ägyptischen Inschriften. Freilich entgehen wir auch hier nicht der Notwendigkeit, ähnlich wie schon bei den Kanaanäern und Hethitern, Amoriter im weiteren Sinn und ein politisch enger begrenztes Amoriterreich unterscheiden zu müssen. Am Anfang mag nun Einheit zwischen diesen beiden Begriffen bestanden haben. Zur Zeit des Höhepunkts ihrer Macht beherrschten die Amoriter sogar die Semiten Babyloniens. Das ist die Zeit der Ḫammurapi-Dynastie. Dann aber folgen die Jahrhunderte der nicht-semitischen Oberherrschaften. Von Nordosten her drängen die Mitanni, von Nordwesten die Hittiter; Babylonien wird kossäisch, das Westjordanland einschließlich der Küste ägyptisch. Natürlich wurde durch diese Fremdherrschaften der amoritische Grundstamm der Bevölkerung des „Westlandes" nicht vernichtet, soviel Rassen- und Religionsmischung auch eingetreten sein muß. Aber als politische Macht wieder ein Amoriterreich herzustellen, gelang erst wieder dem kühnen Beduinenhäuptling Abd-aširta, mit Hilfe der syrischen Nomaden. Von Norden gedrängt und schließlich unterworfen von den Hittitern, nach Süden selbst drängend gegen das ägyptische Gebiet, bildet sein Nordphönizien, den Libanon und die syrische Steppe umfassendes Amoriterreich einen Pufferstaat zwischen Ägypten und Ḫatti, dessen Dynastie wir durch fünf Generationen verfolgen konnten.

Über das Ende dieses Reiches erfahren wir das Nähere aus dem ägyptischen Quellenmaterial. Hier folge zunächst anhangsweise und ohne Anspruch auf Vollständigkeit eine Übersicht über den Sprachgebrauch der assyrischen Königsinschriften[1]. Hier heißt wieder das ganze westeuphratensische Gebiet — Palästina, Syrien, die Steppe, Phönizien, Philistäa — *MAR.TU* oder *Amurru*. Nun heißt aber, wie wir gesehen haben (S. 23), dieses ganze Gebiet unter Umständen auch *Ḫatti*. Man wird die Hypothese wagen dürfen, daß die Bezeichnung *Amurru* spezifisch babylonisch ist und auf die Zeit der Ḫammurapi-Dynastie zurückreicht, die Bezeichnung *Ḫatti* da-

1) Eine vollständigere Liste der Erwähnungen des Landes *Amurru* findet sich bei O. A. Toffteen, Researches in Assyrian and Babylonian Geography (Chicago '08), S. 29ff, wo auch die Stellen aus den Briefen und astrologischen Rapporten der Bibliothek Ašurbanipals aufgezählt sind.

gegen assyrisch, zurückreichend auf die Ḫittiter(-Hyksos?)-Eroberung, als deren Erben sich die Assyrer betrachteten (vgl. S. 23 und Winckler KAT '03 188 f.) Bisweilen (besonders in den Inschriften Sargons) finden sich aber auch beide Ausdrücke nebeneinander. Dann ist *Ḫatti* im Norden zu denken und *Amurru* im Süden, mit Nord-Palästina als Grenze (also etwa = Syrien und Palästina).

Wir erwähnen: a) Tiglatpileser I, Sebeneh-Su Zl. 8 = KB I 48 „das große Meer von *Amurri*". Ašur-bēl-Kala Zl. 7 = King, Annals I 153 „die Götter des Landes *MAR.TU*". — b) Ašur-naṣirpal, Ann. Col. 3 Zl. 85 (= KB I 108, TuB I 108 f.) „zum großen Meer des Landes *Amurri*" = Mittelmeer; Zl. 86 *mātu a-mur-ra-a-a*, neben phönizischen Städten; ist ein Rest des Amoriterreichs gemeint? Oder liegt Verschreibung statt *Zamurai* = Simyra (vgl. KAT '03 181 Anm. 2) vor? — c) Adad-nirari III, Steinpl. Zl. 11 (= KB I 190, TuB I 113) scheint das Amoriterland gleichfalls in beschränkterem Umfang gemeint zu sein, da es an zweiter Stelle neben Ḫatti, Tyrus, Ṣidon, Israel („Omriland"), Philistäa aufgezählt wird. — d) Sargon: Ann. Zl. 41 „ich siedelte sie an im *Ḫatti*lande, welches zum Amoriterland gehört" (beachte hier die Unterordnung!); Ann. Zl. 52, Saal XIV Zl. 46 „Damaskus im Lande *MAR.TU*"; Saal XIV Zl. 22, Prunkinschr. Zl. 17 usw. „das weite *MAR.TU*, das *Ḫatti*land in seiner Ausdehnung"; Saal XIV Zl. 73 f., Ann. Zl. 423 „in der Sprache des Landes *MAR-TU bît ḫilāni*". — e) Sanherib, Taylor-Prisma Col. II Zl. 55 (= KB II 90, TuB I 120): „die Könige des Landes *MAR.TU* insgesamt"; dazu gehören Städte der phönizischen und philistäischen Küste, sowie Bêt-ʿAmmon, Moab und Edom. — f) Cyrus, Cyl. Zl. 29 (= KB III 2, 126): „der König (kollektiv zu fassen = die Könige?) des Amoriterlandes, der in Zelten wohnt"; also wahrscheinlich auch hier noch die Stammeshäuptlinge der Steppe (vgl. Jensen ZAss. XI 305).

Genau gleich dem assyrischen Ašur heißt auch der G o t t der Amoriter wie sein Land und sein Volk: *iluMAR.TU* = *iluAmurru*. Ihm seien daher am Schluß dieses Abschnittes einige Worte gewidmet. Er wird in der großen Götterliste CT XXIV 42 Zl. 91 f. als Gott der *Sutī* bezeichnet, also der Nomaden Syriens und Mesopotamiens. Mit ihm in nächste Beziehung zu setzen ist ein als „großer Berg" *(KUR.GAL = šadū rabū)* bezeichneter und in der Götterliste CT XXIV 5 Zl. 44

mit *En-lil (Bêl)* identifizierter Gott. Dieser wird nämlich in aramäischen Beischriften zu babylonischen Kontrakten der Perserzeit (Clay, Babyl. Exped. Ser. A. Vol. X)[1] durch אור wiedergegeben. Andrerseits erscheint der Gott *Amurru* in Hymnen als „der Herr des Berges“[2] (Jensen ZAss XI 303f.; Zimmern KAT 433). Jenes אור ist somit als Wiedergabe des Gottesnamens *Amurru* aufzufassen[3]. Von hier aus wird die Frage erwägenswert, ob nicht auch von den alttestamentlichen mit אור zusammengesetzten Personennamen ein guter Teil den Namen dieses alten Amoritergottes enthält?

Die Gemahlin dieses *Amurru* ist *'Aširat, Ašratum,* die „Herrin der Steppe“. Mit „Berg“ und „Steppe“ umfaßten beide das ganze Land. Ein Abbild des Landes und seiner beiden Gebieter fand sich aber im Kleinen bei jedem Heiligtum; denn die Annahme ist verlockend, daß zum „Herrn des Berges“ der heilige Stein gehörte (Massebe, מַצֵּבָה), zur „Herrin der Steppe“ das heilige Holz (Ašere, אֲשֵׁרָה), das von ihr den Namen behielt[4].

1. Anm. Ist diese Annahme richtig, so hätten wir auch hier den Gedanken, daß jedes Heiligtum das ganze Land, und damit den (zweigeteilten) Kosmos repräsentiert. Somit wären hier bereits für das vorisraelitische Kanaan — wenigstens der historischen Zeit — der heilige Fels (Stein) und Baum (Stange) der sie beherrschenden Gottheit gegenüber nicht das Primäre, sondern das Sekundäre.

2. Anm. Die Hauptbelegstelle gab Zimmern in „Der alte Orient“ VII 3 ('05) S. 25 in deutscher Übersetzung: „*Amurru,* der Herr des Berges, spreche ein Gebet zu dir; *Ašrat,* die Herrin der Steppe, richte Flehen an dich“. — Noch nicht genügend aufgeklärt ist das Verhältnis dieses amoritischen Götterpaares zum assyrischen Gott *Ašur,* der in den kappadozischen Inschriften als *Ašir* erscheint. Offenbar ist *Aširat, Ašratum, 'Ašēra* davon die weibliche Form. Der Gott *Amurru* aber nimmt in der Schilderung einer Darstellung des Gottes *Ašur* als des Weltschöpfers und Tiâmat-Bekämpfers neben diesem eine

1) Vgl. auch Clay, Aramaic Indorsements on the documents of Murašu Sons (Old Test. and Semitic Studies in memory of W. R. Harper).

2) Vgl. den בַּעַל לְבָנֹן CIS I 5 (Lidzbarski, Altsemitische Texte, 1. Heft, Nr. 17).

3) *Amur(ru)* > *'awur* (> *'ûr* = אור?) oder mit Ersatzdehnung: *'Amor* > *'awor* (> *'ôr* = אור?)

4) Vgl. andrerseits für eine Benennung des Steines nach dem Gott *Amurru* des arab. أَمَرَةٌ pl. أَمَرٌ „Signum lapideum minus, quod in deserto figitur, cippulus, collis, tumulus“ (Freytag, Lexicon I 59)?? Doch dies bedeutet doch wohl einfach das „Hervorragende, Sichtbare“(?).

einzigartige Stellung ein: er ist *Ašur's* Wagenlenker, während die übrigen Götter den Wagen zu Fuß umgeben, die assyrischen voran, die babylonischen hinterher (Gressmann-Ungnad TuB I 30 Zl. 8 ff.). Hier müssen Beziehungen zwischen Amoritern und Assyrern vorliegen, die einstweilen noch dunkel sind.

B. Die ägyptischen Quellen.

Die ägyptischen Quellen sind für unseren Zweck weniger ergiebig als die Keilschriftquellen. Nicht als ob sie für das dritte und zweite Jahrtausend in geringerer Zahl vorlägen — im Gegenteil. Aber dem Ägypter gilt leider geschmackvoller Stil und blumenreiche Umschreibung über alles. Exaktheit in geschichtlichen und geographischen Angaben war kaum je die Tugend eines ägyptischen Schreibers, geschweige eine trockene Aufzählung von Tatsachen, in der Art, wie sie z. B. die Annalen der Assyrerkönige dem Historiker unschätzbar, dem Leser schwer erträglich macht[1].

Was wüßten wir z. B. von Babel und Assur, wären wir für unsere Kenntnis auf die Inschriften der Ägypter angewiesen? Wohl nicht viel mehr, als daß diese entlegenen Länder dem siegreichen Thutmoses III Geschenke schickten. Von dem regen diplomatischen Verkehr zwischen Ägypten und diesen Ländern, durch dessen Nachweis die in Ägypten gefundenen Amarnabriefe die Welt überraschten, konnte man aus den Hieroglypheninschriften nichts ahnen. Während der klassischen Periode der ägyptischen Literatur galt es eben für unfein, die Barbaren beim Namen zu nennen, und der Sprachgebrauch dieser Periode blieb herrschend, auch nachdem die asiatischen „Barbaren" und ihre Kultur immer mehr für Ägypten selbst eine Macht geworden waren.

Die asiatischen Nachbarn spielen in der Tat eine große Rolle, nicht etwa erst in den Inschriften des neuen Reiches. Aber sie werden geschmackvoll umschrieben: „Bumerangwerfer *(? ʿꜣmw)*, Bogenschützen *(pḏtjw)*, Wurfschützen *(śtjw)*, Sandbewohner *(ḥrjw-šꜣ)*, Sandwandler *(nmjw-šꜣ)*" oder auch kurz und bündig „Räuber" *(šꜣśw*, vgl. שָׁסָה und die *SA. GAZ*-Leute der Amarna- und Boghaz-köi-Briefe).

1) Die Annalen Thutmoses' III bilden eine rühmliche Ausnahme, welche die Regel bestätigt.

Unter diesen Umständen ist nicht zu verwundern, daß die Amoriter und ihr Land unter vollem Namen verhältnismäßig spät (19. Dynastie) und selten in den ägyptischen Inschriften auftauchen. Vielmehr spricht für ihre Bedeutung, daß dies überhaupt der Fall ist.

Anm. Schon der Palermostein (Breasted I 146) berichtet unter König Snofru (4. Dyn.) eine Schiffsexpedition um Zedernholz, also zum Libanon. — Unter der 5. Dynastie sehen wir im Grabe des Anti in Dešâše die erste Darstellung der Eroberung einer asiatischen Stadt. „Danach kann es nicht länger zweifelhaft sein, daß Palästina und die phoenikische Küste im alten Reich schon ebenso eine Dependenz Ägyptens gebildet hat, wie in der folgenden Zeit" (Meyer GA I^2 § 253). — Noch weiter geht Ed. Meyer bei der Besprechung des Feldzugs des Una (= *Weni;* unter Pepi I, 6. Dyn.) gegen die asiatischen „Sandbewohner" (Breasted I 311 ff.; Gressmann-Ranke TuB I 233 f.): es scheine sich um größere Bewegungen in Syrien zu handeln, ähnlich dem Andringen der Beduinen (darunter der Hebräer) im 15. und 14. Jahrhundert; „man darf vermuten, daß diese Kämpfe mit dem Vordringen der Amoriter und der Unterwerfung Nordsyriens durch den babylonischen König Sargon im Zusammenhang gestanden haben" (Meyer a. a. O. § 266)). Doch ist der Schauplatz — der Karmel? oder Südpalästina? — umstritten. — Für das mittlere Reich ist die bekannte Sinuhe-Geschichte (Gressmann-Ranke TuB I 210 ff.) die wichtigste Quelle. Ihr Hauptschauplatz, das Land קֶדֶם, dessen Lage durch ein neues Fragment als östlich von Byblos bestimmt ist (hrsg. von Gardiner, vgl. Gressmann-Ranke a. a. O. 212 Zl. 2), ist durchaus ein Gebiet, welches schon damals, etwa zur Zeit Ḫammurapi's, von Amoritern besiedelt zu denken ist. Der Fürst *ʿAmmi-enši* führt einen gut semitischen Namen (עמי־אנש). Beduinenstämme gleich denen des *ʿAmmi-enši*, und vielleicht von ihm abhängig, wohnen nun aber bis hinunter zur ägyptischen Grenze. Diese Beduinen kennen Ägypten — sogar die Sprache (Zl. 32) — und sprechen mit Respekt vom ägyptischen Hof, sind aber politisch in keiner Beziehung von Ägypten abhängig.

Eine Liste der Erwähnungen und syllabischen Schreibungen bietet Burchardt, Die altkanaanäischen Fremdworte und Eigennamen II '10 Nr. 52. Zu vergleichen ist ferner stets das grundlegende Werk von W. M. Müller, Asien und Europa '93 213 ff.[1]) Wir umschreiben im Folgenden „Land des 'Amur" *tꜣ n pꜣ-'imr;* beachte den Artikel! vgl. אֶרֶץ הָאֱמֹרִי) und beschränken uns auf die für das Amoriterreich der Dynastie

---

1) Angenehm lesbar, doch ohne Anspruch auf selbständige Quellenforschung, ist G. Cormack, Egypt in Asia, A plain account of prebiblical Syria and Palestine, London '08.

des Aziru geschichtlich wichtigen Stellen[1]. Die älteste Erwähnung fällt unter Seti I (um 1300), also in die Zeit, als Ägypten nach der auf den Ketzerkönig Amenophis IV folgenden Periode des Niedergangs zum erstenmal wieder dem Vordringen der Hittiter in Syrien entgegentrat. Damals war *Amurru* ein politisch begrenztes Reich, unter hittitischer Oberherrschaft regiert vom Sohn oder Enkel des Verräters Aziru: also für Ägypten Feindesland.

1. Seti I (etwa 1310—1290), Karnak-Reliefs (Breasted III 141, vgl. Müller AE 217): Ein Bild stellt vor „das Hinaufziehen des Pharao, um zu plündern *(fḫ)* das Land *Qadeš* [im] Land des '*Amur*". Diese nähere geographische Bestimmung kann kaum mehr veranlassen, dieses Qadeš von dem bei Thutmoses III und Ramses II eine solche Rolle spielenden Qadeš am Orontes (südlich vom See Homs = Emesa, also am nördlichen Ende des Libanongebirges) zu trennen und als das galiläische Qadeš (in Naftali, am Merom-See) zu bestimmen[2].

2. Ramses II (etwa 1290—1225): a) Breasted III 310 (vgl. Müller AE 218) unmittelbar vor dem Bericht der Schlacht bei Qadeš am Orontes: „Seine Majestät bildete (hatte gebildet?) die erste Gefechtsabteilung aus allen Offizieren seines Heeres; da waren sie auf dem Ufer des Landes des '*Am[ur]*". Es ist wahrscheinlicher, daß hiermit die phönizische Mittelmeerküste gemeint ist (Meyer, Breasted), als das Ufer des Orontes (W. M. Müller) oder gar das des (wahrscheinlich erst aus der römischen Zeit stammenden) Homs-See's.

---

1) Von diesen relativ späten Stellen ausgehend hat man früher den Begriff „Amoriter" meist viel zu eng gefaßt. So noch Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme '06 478 Anm. 1: „Geschichtlich können wir Amoriter nur im Libanongebiet und im äußersten Norden Palästinas, in der später zu Naphtali gerechneten Stadt Qadeš am oberen Jordan, nachweisen. . . . . ." Nach GA I² '09 § 396 u. ö. zu urteilen kann dies heute nicht mehr die Meinung des großen Historikers sein. Damit verfallen auch die in jener Anmerkung geäußerten Folgerungen für das AT.

2) Dagegen ist das galiläische Qadeš vielleicht das *Kidši, Gidši, Gizza, Kinza* des Etakkama in den Amarnabriefen (Kn. 189, vgl. Clauß ZDPV '07 S. 37 Nr. 58, dagegen freilich wieder Weber bei Kn. S. 1118 f.). Daß zur Zeit Seti's ganz Nord-Palästina politisch zu *Amurru* und damit zu *Ḫatti* gehört hätte, ist zwar nicht unmöglich, aber läßt sich, soweit wir sehen, nicht beweisen.

b) Breasted III 340 (vgl. Müller AE 218): „Die Ankunft der Mannschaft des Pharao im Lande des *'Amur*“. Breasted übersetzt ohne zureichenden Grund „from the land of *'Amur*“.

c) Breasted III 356 (vgl. Müller AE 221), unter den Abbildungen der im achten Regierungsjahr geplünderten Städte: „im Land des *'Amur: Dapur*“. Die übrigen Städte dieser Aufzählung, soweit die Namen erhalten sind, scheinen sämtlich im westlichen Galiläa zu liegen. *Dapur* ist die einzige mit ausdrücklicher Landesangabe, vielleicht zum Unterschied von einer unmittelbar daneben stehenden Stadt desselben Namens (vgl. Müller). Zu beachten ist ferner, daß diese Stadt im Gegensatz zu den übrigen — wie die beiden Abbildungen und die Inschrift Breasted III 359—62 beweisen — von Hittitern besetzt gehalten und verteidigt wurde. Dies spricht für eine möglichst nördliche, die Zusammennennung mit galiläischen Städten für eine möglichst südliche Lage. Eine sichere Entscheidung läßt sich noch nicht fällen. Breasted denkt an den Tabor, Müller vermutet, was lautlich näher liegt, ein טבור.

3. Ramses III (etwa 1198—1167), in den Inschriften von Medinet Habu: a) Breasted IV 39 eine Stelle von unsicherer Lesung und nicht ganz sicherem Verständnis, die sich auf die Niederwerfung des Fürsten von *'Am[ur?]* und seines Volkes (durch die Seevölker? doch das wäre hier verfrüht!) zu beziehen scheint.

b) Breasted IV 64 (vgl. Müller AE 177, 224, 360), die wichtige Stelle über den Untergang des Amoriterreichs als politischer Größe durch den Ansturm der (ägäischen oder indoeuropäischen) „Seevölker“ oder „Nordländer“ (worunter deutlich der Philister!), welche bereits unter Mernephta (um 1220) Ägypten bedroht hatten. Eine gewaltige Völkerbewegung wird geschildert, kein Land hielt vor den Andringenden Stand, weder die Hittiter, noch Qode (der Kreis um den Meerbusen von Issus?), noch Karkemiš, noch Arwad, noch Zypern. „Sie vernichteten sie und schlugen ihr Lager zusammen auf im Innern des Amoriterlandes. Geraubt waren seine Bewohner, sein Land war wie nie gewesen.“ Von hier aus wendet sich ihre Glut gegen Ägypten. Aber der Pharao tritt ihnen an seiner „gerüsteten Grenze“ in *Zahi* (Phönizien) entgegen und schlägt sie zu Wasser und zu Lande. Sodann unternimmt er seinerseits einen Raubzug durch die ausgeplünderten syrischen Gebiete.

c) Breasted IV 117 (vgl. Müller AE 226): eine stark befestigte Stadt, umgeben von Wasser, angegriffen durch den Pharao mit seiner Leibgarde und Söldnern, auf der Mauer um Gnade flehende und dem Sieger räuchernde Semiten. Die Beischrift bezeichnet die Stadt als *'Amur* und ihren Häuptling als Fürsten von der Stadt (von) *'Amur*[1]. Ist es Qadeš?

d) Breasted IV 127, 129 (vgl. Müller AE 232): Vorführung der gefangenen Fürsten. In der Abbildung zur erstgenannten Stelle erscheint der „elende Fürst von *'Amur*“ bartlos und in hittitischer Tracht neben dem Fürsten von Libyen, an der letztgenannten als bärtiger Semit zwischen dem Hittiter und dem Fürsten der *Zakar*. Auf die ägyptischen Abbildungen wird man nicht zuviel Gewicht legen dürfen.

Diese Stellen[2] unterrichten uns also über das Ende, nicht der Amoriter als Rasse, sondern des Amoriterreichs des Aziru und seiner Dynastie. Es wird, ebenso wie seine Oberherrin, das gewaltige Reich der kleinasiatischen Hittiter, über den Haufen geworfen durch die eingreifenden Völkerverschiebungen in den beiden letzten Jahrhunderten des zweiten Jahrtausends. Weltgeschichtlich betrachtet brach sich der Stoß der Indoeuropäer in Vorderasien nicht etwa am prahlenden Ägypter Ramses III, sondern am semitischen Gegenstoß, der Syrien binnen weniger Jahrhunderte aramäisch machte. Als Erben des Amoriterreiches aber können die phönizischen Städte gelten. Auf engen Küstenstrich beschränkt, führten diese den Überschuß ihrer Bevölkerung in ferne Kolonien. In den Phöniziern und Karthagern lebte die Rasse und die Sprache[3] der alten Amoriter fort.

Doch auch für die ältere Geschichte der Amoriter bieten die genannten Stellen einen wichtigen Anhalt. Es geht aus ihnen mit überwiegender Wahrscheinlichkeit hervor, daß die Stadt Qadeš am Orontes zum Amoriterland gerechnet wurde.

---

1) Hier beide Male (wie auch in der unter d genannten Stelle) ohne den Artikel. Die Bezeichnung ist also wohl adjektivisch aufzufassen („amoritisch“); der Eigenname der Stadt fehlt.

2) Das Weitere vgl. bei Müller und Burchardt. Bemerkenswert ist noch die Wiedergabe von Συρια im demotischen Text des Kanoposdekretes (Zeit des Ptolemäus III) durch „Gebiet des *'Amur*“, also entsprechend dem weiten babylonisch-assyrischen Sprachgebrauch: Müller AE 219.

3) Freilich nicht der Name, vgl. oben S. 5f.

War dies aber der Fall, so ist bei der Bedeutung, welche diese Stadt und ihr Fürst in den Inschriften Thutmoses' III und Ramses II hat, kein andrer Schluß möglich, als daß sie die Hauptstadt des Amoriterlandes war.

Von diesem Gesichtspunkt aus wird aber die geschichtliche Stellung und Bedeutung des Amoriterreiches noch vor der Zeit Abdaširta's, bis hinauf zum Beginn des neuen Reiches mit einem Schlage deutlich. Spielt doch der Fürst von Qadeš am Orontes nicht etwa erst unter Ramses II als Vasall des Hittiterreiches, sondern bereits mehr als zwei Jahrhunderte früher unter Thutmoses III (etwa 1501—1447) eine so hervorragende Rolle, dass er imstande ist, sich an die Spitze jener gewaltigen, bei Megiddo geschlagenen Koalition syrischer Fürsten (vgl. Breasted II 416, 420) zu stellen,[1] und gelingt doch dem kriegerischsten Pharao Ägyptens die völlige Unterwerfung dieses Aufstandes erst nach nicht weniger als siebzehn Feldzügen!

Wie dem auch sei, jedenfalls erhalten wir aus den ägyptischen Quellen schließlich dasselbe Bild wie aus den keilinschriftlichen: je weiter wir in der Zeit zurückschreiten, um so bedeutender sind Macht und Ausdehnung der Amoriter.

C. Amoriter im Alten Testament.

Das Interesse dreht sich hier um zwei Fragen: Bieten die Ausdrücke „Amoriter" und „Kanaanäer" für die Gesamtbevölkerung des Landes eine ausreichende Norm der Quellenscheidung zwischen E und J? Und: stimmt, was wir aus dem

1) Allerdings gibt es ja auch ein Qadeš südöstlich von Megiddo. Aber daß mit dem Hauptgegner des ersten Feldzuges der Fürst dieser Stadt gemeint wäre, ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil sich der sechste Feldzug deutlich gegen Qadeš am Orontes richtete (Breasted II 465). Herr Dr. M. Burchardt schreibt auf meine Anfrage (Brief vom 6. Juni '11): „Der ‚elende Fürst von Qadeš' ist meines Erachtens sicher der Fürst von Qadeš am Orontes. Der Fürst, dessen Namen die Ägypter uns leider verschweigen, ist das Haupt des syrischen Staatenbundes gegen Ägypten; genau wie unter Ramses II. Wenn man bedenkt, daß Thutmoses III sich erst ganz Syrien unterwirft, ehe er Qadeš — diesmal sicher am Orontes — angreift, so glaube ich ganz bestimmt, daß er nun den Hauptstreich gegen seinen alten Gegner von Megiddo führt. Einen mathematischen Beweis kann man allerdings nicht dafür anführen."

AT über Amoriter erheben können, mit dem aus den Keilschriften und ägyptischen Inschriften gewonnenen Material überein? Die erste Frage ist zu verneinen, die zweite zu bejahen.

Amoriter finden sich im AT:

1. Gen 14: a) V. 7 Amoriter in Ḥaṣᵃṣōn Tāmār (nach 2 Ch 20 2 = ʿain ğidî, am Westrand des toten Meeres); neben den „Urvölkern": Refaiter, Zuziter, Emiter, Horiter, Amaleqiter.

b) V. 13: Mamre, der Amoriter, in Hebron; neben Abram, dem Hebräer.

2. Bei E: a) Gen 15 16 E? Vgl. vor allem Gunkel; die dort gegebene Aufteilung des Kapitels zwischen J^b und E stößt aber auf die Schwierigkeit, daß V. 7 und 8 sich keiner von beiden Quellen fügen und doch für den Zusammenhang unentbehrlich sind. — b) Gen 22 2 אֶרֶץ הַמֹּרִיָּה (2 Ch 3 1: der jerusalemische Tempelberg); Syr. *'arʿā d-āmûrājē* = הָאֱמֹרִי (vgl. dazu 2 Ch 3 1 LXX του Αμορεια), LXX γην την υψηλην (vgl. dazu Gen 12 6 LXX, also wohl identifiziert mit Sichem!). Da ein Ländername erwartet wird, ist nicht unmöglich, daß der Syrer den ursprünglichen Text erhalten hat, zumal das המריה, wenn nicht überhaupt erst aus 2 Ch 3 1 in dieses Kapitel eingedrungen, erst bei der Namengebung V. 14 und nicht schon bei der Aufforderung V. 2 zu erwarten wäre. Auf der Exegese von V. 14 beruht auch die Schwierigkeit der Ortsbestimmung. Gunkels scharfsinnige Deutung auf *Jᵉrûēl* (2 Ch 20 16) ist mit Sellin, Einleitung in das AT '10 37 wohl einfach durch *'Ariel* (Jes 29 1) zu ersetzen, „mit dem doppeltes Wortspiel vorliegt *(jir'eh ajl* und *er'eh ēl)*".[1] Die traditionelle Deutung auf den jerusalemischen Tempelberg läßt sich also beibehalten, und auch das „Amoriterland" V. 2 erklärt sich so aufs beste (Jos 10 5, Ez 16 3,45). — c) Gen 48 22: Der „Bergrücken" Sichem, den Jakob mit Schwert und Bogen den Amoritern abnahm, wird Josefs Erbteil. Nicht nur die Zugehörigkeit dieses Verses zu E ist höchst fraglich — E Gen 33 19 (vgl. Jos 24 32) spricht von Kauf, nicht von Krieg — sondern der Vers nimmt in den Patriarchengeschichten überhaupt eine einzigartige Stellung ein. Jakob scheint nicht friedlicher No-

---

1) So schon Bönhoff in ThStK '07 209 ff., welcher aber dieses אריאל als ursprünglichen Namen des heiligen Berges Ḥoreb und erst sekundär auf den Ṣion übertragen annimmt.

made, sondern mächtiger Krieger, der das eroberte Land unter die Söhne verteilt. — d) Num 21 13: Der im Amoritergebiet entspringende Arnon *(el Môǵib)* bildet die Grenze zwischen Moab und den Amoritern, wie das alte Zitat V. 14f. belegen soll. Israel erobert das Reich des Amoriterkönigs Sîḥon und setzt sich in seinen Städten fest: V. 21, 25, 26, 29, 31. 32, 34. Die Quellenscheidung ist schwierig, aber jedenfalls ist nicht nur E, sondern auch J an dem Bericht beteiligt. (Zu Jdc 11 19ff. vgl. unten). — e) Jos 24: V. 8 Land der transjordanischen Amoriter; V. 12 Zwei (lies zwölf, LXX) Könige der Amoriter; V. 15 die Götter der Amoriter, in deren Land ihr wohnt; V. 18 Jahwe vertrieb vor uns die Amoriter, die Bewohner des Landes; das koordinierte „alle Völker“, das in MT vor, in LXX nach Amoriter steht, dürfte Zusatz sein.

3. Bei J: a) Gen 15 6: vgl. oben; die Quellenscheidung in diesem Kapitel, dessen Grundstock J gehört, dürfte ein hoffnungsloses Unternehmen sein. — b) Num 21 25, 26, 32: vgl. oben. — c) Num 32 39 Amoriter in Gilead, J? — d) Jos 10 5 (nach Steuernagel das ganze Kapitel Dt!): fünf Könige der Amoriter (Jerusalem, Ḥebron, Jarmut, Lakiš, ʿEglon), LXX Jebusiter! V. 6 „die auf dem Gebirge wohnen“ — doch die genannten Städte liegen nur zum Teil auf dem Gebirge! Ferner V. 12. — e) Jdc 1 34–36: Die Amoriter halten sich in der Ebene (Har-Heres, ʾAjjalon, Šaʿalbîm) und beschränken die Daniter auf das Gebirge[1]. „Amoriter“ statt des sonst in diesem Bericht durchgängig gebrauchten „Kanaanäer“ ist höchst auffällig, doch ist kein ausreichender Grund vorhanden, diese Verse, auch abgesehen von dieser Schwierigkeit, schon wegen ihrer äußeren Form als Zusatz zu betrachten (so Ed. Meyer ZAW' 81 126).

Die Quellenscheidung zwischen J und E ist von dem Augenblick an, wo die Norm der Gottesnamen im Stich läßt, eines der schwierigsten Probleme der Hexateuchkritik. Bilden die Völkernamen einen Ersatz? Bildet in der Tat die Bezeichnung der vorisraelitischen Bewohner Kanaans als „Kanaanäer“ ein Kennzeichen von J, „Amoriter“ von E? Die Frage ist auf Grund des vorgelegten Materials zu verneinen. Zwar findet sich „Kanaanäer“ an keiner einzigen sicheren Stelle bei

1) In V. 36 (vgl. ο Ιδουμαιος LXX^{AL}) lies אֱדֹמִי statt אֱמֹרִי, wie seit Hollenberg, ZAW '81 102f. als anerkannt gilt.

E. Dagegen aber läßt sich für „Amoriter“ bei J nicht dasselbe behaupten. Auch nennen ja sowohl E wie J in durchaus gleicher Weise das Land *Kanaan*, ohne einen *Amurru* entsprechenden Landesnamen zu kennen. Sieht man näher zu, so bleiben als Hauptstützen jener These nur Jos 24 auf der einen Seite, welches Kapitel E angehört und die Urbewohner „Amoriter“ nennt, und auf der anderen Seite Jdc 1, welches Kapitel sehr wahrscheinlich[1] jahwistisch ist und — doch abgesehen von V. 34 ff. — von „Kanaanäern“ spricht. Diese Beobachtung genügt nicht zur Aufstellung einer Norm der Quellenscheidung. Rib-addi von Byblos benennt dasselbe Gebiet durcheinander *Kinaḫni* und *Amurru*. Die Tatsache ist auffallend, aber die Lösung der Schwierigkeit ist nicht auf dem Wege der Literarkritik, sondern auf dem der historischen Kritik zu suchen.

4. Bei Dt: a) Erwähnungen der ostjordanischen Amoriter von Num 21: Deut 1 4, 2 24, 3 2, 8, 4 46, 47, 31 4; Jos. 2 10, 9 10, 13 10. — b) Amoriter als Bewohner des Berglandes Palästinas: Deut 1 7, 19, 20, 27, 44, (anders Num 14 25: Amaleqiter und Kanaanäer, vgl. dazu S. 8). — c) Bewohner des Gesamtlandes: Jos 5 1 (doch neben den Kanaanäerkönigen am Meer), Jos 7 7; Jdc 6 10; 2 Reg 21 11.

5. Bei R (einschließlich der Glossen usw.): a) Ostjordanische Amoriter: Num 32 33; Jos 12 2 ff., 13 21; 1 Reg 4 19.[2] — b) Gebirgsbewohner: Num 13 29; Jos 11 3. — c) Landesbewohner: Jos 9 1 LXX (vor 8 30); 1 Sam 7 14 (wohl Glosse; aber „Amoriter“ ist hier sehr auffallend, da im ganzen Kapitel von Philistern die Rede ist!); 2 Sam 21 2 („die Gibʿoniter gehörten zu den Überbleibseln der Amoriter“, Jos 9 7 sind sie Hiwwiter, vgl. unten Kap. IV A). — d) Deut 3 9: „Die Ṣidonier nennen den Ḥermon שרין, die Amoriter dagegen nennen ihn שניר“. Beide Namen sind sehr wahrscheinlich aus dem Semitischen abzuleiten, vgl. Ed. König, Hebräisches Wörterbuch ’10 467, 471: „Lichtberg“ und „Lichtreich“. — e) Jos 13 4 f.: Amoriter bei

---

1) Doch vgl. selbst dagegen König, Einleitung ’93 252, wonach Jdc 1 „nicht einmal in entferntere Beziehung zum abwechslungsvoll erzählenden Jahwisten“ zu setzen wäre. Auch nach Kuenen, Historisch Critisch Onderzoek [2] I 357 sind die Beweise, auf Grund derer Meyer und Stade Jdc 1 der Quelle J zuschrieben, „unzureichend“.

2) Ferner: ψ 135 11, 136 19.

Byblos? Also Reste des Libanonreiches? Doch der Text ist nicht intakt.

6. Bei den Propheten: a) Jes 17$_{9}$: „An jenem Tage werden deine Städte verlassen sein wie die Verlassenschaft des Amoriters und Hiwwiters“ (Duhm; so nach LXX, vgl. auch BHK)[1]. — b) Ez 16$_{3, 45}$[2] Jerusalems „Vater“ (vgl. S. 26) ein Amoriter. — Hos 13$_{2c}$ nach wahrscheinlicher Konjektur: הם אמרים זבחי אדם „Amoriter sind sie zumal, Menschenschlächter, küssen Kälber“ (vgl. zweifelnd Marti KHK z. St.; Staerk, Das Assyr. Weltreich '08$_{190}$; Kittel Gesch. des Volkes Israel II '09$_{462}$). — d) Am 2$_{9}$f. „Und doch war Ich es, der die Amoriter vor ihnen vertilgte, deren Größe wie die der Zedern war und die so stark waren wie die Eichen . . . Ich war es, der euch aus Ägypten herführte . . ., damit ihr das Land der Amoriter in Besitz nähmet!“

Es gilt nunmehr wieder, das nach Gesichtspunkten der Literarkritik gesammelte Material zu ordnen und zu sichten. Die Amoriter erscheinen: 1. als Bewohner des Gesamtlandes, 2. des Berglandes, 3. zweier bestimmt umgrenzter ostjordanischer Reiche.

1. Landesbewohner: Gen 15$_{16}$, Jos 5$_{1}$, 7$_{7}$, 24$_{12, 15, 18}$, Jdc 6$_{10}$, 1 Sam 7$_{14}$, 2 Sam 21$_{2}$, 2 Reg 21$_{11}$, Jes 17$_{9}$, Am 2$_{9}$.

2. Gebirgsbewohner, u. zw. des Gebirgslandes Palästinas einschließlich des Negeb im weitesten Sinn: Gen 14$_{7, 13}$, 22$_{2}$ (?), 48$_{22}$, Num 13$_{29}$, Deut 1$_{7, 19, 20, 27, 44}$, Jos 10$_{5}$f., 11$_{3}$, Ez 16$_{3, 45}$.

Diese beiden Stellengruppen stehen gleichberechtigt nebeneinander und ergänzen sich mit den oben für die Kanaanäer nachgewiesenen. Die Amoriter wohnen im Gebirgsland, die Kanaanäer in der Ebene; doch dienen beide Ausdrücke auch zur Bezeichnung der Gesamtbevölkerung des Landes. Nur mit dem Unterschied, daß sich Amoriter auch im Ostjordanland finden, während Kanaanäer auf das Westjordanland beschränkt sind, wie ja anderseits auch nach dem engeren Sprachgebrauch die Amoriter den größeren Teil des Westjordanlandes besiedeln, die Kanaanäer den kleineren, wenn auch fruchtbareren.

---

1) MT etwa: „wie eine Verödung von Wald und Wipfel“. Doch dann gibt das Folgende keinen Sinn.

2) Nur hier und in der Glosse Num 21$_{29}$ אמרי ohne Artikel.

Das geschichtliche Bild, das zu diesem, durch keine Quellenscheidung genügend erklärten, Sprachgebrauch geführt haben muß, dürfte nunmehr bereits deutlich sein. Auf Grund des in den vorigen Abschnitten gesammelten Materials stellt es sich folgendermaßen dar: Die Amoriter sind die Semiten. Sie haben noch zur Ḫammurapi-Zeit das Westland im weitesten Umfang besetzt. Schon damals aber setzt von Norden und Osten her eine nicht-semitische Wanderung ein. Diese bringt die Kanaanäer in das Land, das von ihnen den Namen erhielt. Sie besetzen seinen fruchtbarsten Teil, die Ebenen und die Küste, und beschränken die Amoriter auf Gebirgsland und Negeb. Rassenmischung zwischen beiden, wie auch mit den Hittitern, in denen wir eine jüngere und vielleicht mit den Kanaanäern stammverwandte Schicht zu sehen haben, mag im weitesten Umfang eingetreten sein und so die Benennung der Gesamtbevölkerung nach jedem der drei Völkernamen unterstützt haben.

Anm. Amoriter in der Ebene finden sich nur Jdc 1 36–39. Die auch literarkritisch schwierige Stelle (vgl. oben) mag sich nach Nr. 1 (Bewohner des Gesamtlandes) erklären.

3. Ist dieses Bild richtig, und die Amoriter also nicht, wie die irrtümliche Annahme war, auf den Libanon und Nordpalästina beschränkt, so bietet eine Überlieferung über ostjordanische Amoriterreiche geschichtlich zunächst nichts Auffallendes. Nur die Frage nach dem Verhältnis dieser Reiche zum politisch geeinten Amoriterreich, als dessen Hauptstadt wir Qadeš am Orontes annahmen, einerseits, zur neu eindringenden Semitenschicht andrerseits, erhebt sich. Die anderen Schwierigkeiten sind in diesem Fall literarkritischer Art.

Die Beseitigung der ostjordanischen Amoriter geht auf Ed. Meyer zurück (ZAW I '81 117–146; V '85 36–52). Die Num 21 (vgl. Deut 2, Jdc 11) vorausgesetzte Lage ist folgende: Vom Arnon bis zum Jabboq erstreckt sich das Amoriterreich des Sîḥon, im Süden begrenzt von Moab, im Norden und Nordosten vom Reich des ʿOg von Bašan oder dem (Jos 12 2 vgl. mit V. 5) von ʿAmmon. Dieses sein Reich nun, welches Sîḥon an Israel verliert, hat er selbst nicht von jeher besessen, es vielmehr seinerseits dem „früheren" (הראשון Num 21 26) König von Moab im Krieg abgenommen. Dies letztere zu belegen, dient das Zitat aus dem Lied der Spruchdichter 21 27–30. Auf

diesen Vorgang stützt sich aber auch die Beweisführung Jiftah's (Jdc 11 12ff.), welche allerdings nur, wenn sie nicht an den König von 'Ammon, sondern an den von Moab gerichtet gedacht wird, recht verständlich ist[1]: Der Moabiterkönig beansprucht das betreffende Gebiet von Israel zurück; aber Israel ist Moab nichts schuldig; denn es hat seinerzeit das Land nicht den Moabitern, sondern dem Amoriter Sîhon abgenommen.

Die These Ed. Meyers ging von der Beobachtung aus, daß gerade die Gegenden, welche die Erzählungen und das Lied als Reich Sîhon's bezeichnen — Daibon, Mêdeba, Ba'al Me'on, Qirjataim, 'Aro'er, Hešbon selbst — recht eigentlich moabitisch sind, wenn auch zeitweilig von den Israeliten erobert, wie die Meša'-Inschrift, Jes 15f. und Jer 48 zeigen. Der Angelpunkt der Untersuchung war aber, daß in dem alten Liederfragment Num 21 27—30, wenn man die letzten Worte von V. 29 aus sprachlichen und sachlichen Gründen ausscheide, Sîhon gar nicht als Amoriterkönig erscheine: „Sîhon ist König von Moab, der in Hešbon residiert. Er wird besiegt, seine Städte verbrannt, offenbar von den Israeliten, die dies Triumphlied anstimmen. ‚Von Hešbon bis Daibon' zeigt deutlich, daß der Angriff von Norden kam. Mit einem Wort, das Lied bezieht sich auf die langwierigen Kämpfe, die Nordisrael mit Moab geführt hat und aus denen wir die Meša'episode genauer kennen". Erst der Elohist aber habe, so erklärte Ed. Meyer noch 1906 (Die Israeliten und ihre Nachbarstämme S. 530), ein Reich des Amoriterkönigs Sîhon von Hešbon konstruiert und also zur Stütze dieser Konstruktion das Liederfragment gegen dessen ursprünglichen Sinn fälschlich zitiert[2]. Die beiden Voraussetzungen sind unzweifelhaft richtig. Aber sie berechtigen nicht zu dem gewagten Schluß.

In der Tat ist in dem Gebiet nördlich vom Arnon später von Amoritern nicht mehr die Rede, und selbst der Deute-

---

1) Vgl. Budde KHK, Nowak HK z. St.; Kittel, Geschichte des Volkes Israel II '09 96 Anm. 2.

2) Holzinger bei Kautzsch [3] I '10 216: „Der ‚Amoriterkönig' Sichon ist deutlich (!) ein Mißverständnis von E; noch Jer 48 45f. ist er als Moabiterkönig bekannt". Daß Jer 48 45f. nichts Zwingendes beweist, gab übrigens Ed. Meyer ZAW '85 39 Anm. 1 noch zu. — Budde, Geschichte der althebr. Litteratur '06 17: „So handelt das Liedbruchstück Num 21 27—30 sicher (!) von einem Kriege Israels, nicht von einem vormosaischen der Amoriter gegen Moab".

ronomist, der doch sonst am ostjordanischen Amoriterreich nicht zweifelt, nennt das Gebiet nicht nach den Amoritern, sondern spricht von שדה מואב und ערבית מואב. Doch dies erklärt sich zur Genüge daraus, daß das Amoriterreich des Sîḫon nach Num 21 eben nur als Episode von höchstens einer Generation Dauer dargestellt wird. In der Tat ferner sind aus dem Liede die letzten Worte von V. 29 als das Metrum störend und wegen des auffallenden Fehlens des Artikels von אמרי zu entfernen. Doch muß die Glosse deshalb eine sachlich falsche Glosse sein?

Alles kommt auch hier wieder auf das Verständnis des vorausgesetzten Geschichtsbildes an. Isolieren wir das Lied, so läßt es sich — ohne den Schluß von V. 29 — allerdings aus den Kämpfen zwischen Israel und Moab in der ersten Königszeit erklären. Aber dann paßt es nicht mehr in den überlieferten Rahmen. Ed. Meyers Eingriff ist zu gewaltsam. Das Verfahren des Elohisten, der diese Amoriter erfunden und allen späteren suggeriert haben müßte, wird zum Rätsel. Mit Recht urteilt Sellin (Einleitung '10 20): „In ihnen (diesen alten Liederfragmenten) Anspielungen auf Ereignisse der Königszeit zu suchen, heißt nur, sich ganz unnötig in Widerspruch zu dem Königsbuche versetzen, und gerade die widerstreitenden Nachrichten über Sîḫon zeigen, daß diese Gestalt dem grauen Altertum angehört". Und noch schärfer und schlagender König (Gesch. des Reiches Gottes '08 157): „Sîḫon aber zu einem ‚Moabiterkönig' machen . . . . . heißt ohne Quellen die Quellenaussagen beseitigen". Es handelt sich im letzten Grunde um eine methodische Frage. Können wir das vorausgesetzte Geschichtsbild überhaupt aus der Zeit des Einzuges — d. h. rund der Periode von 1400—1200 — verstehen, so ist diese Auffassung einer nur durch Annahme von Mißverständnis und Umdeutung möglichen Verlegung in die Königszeit prinzipiell vorzuziehen.

Der Angelpunkt ist auch für uns das Verständnis des Liedfragmentes. Denn dieses wird ja schon vom Elohisten als Geschichtsbeleg zitiert und ist als zu den ältesten Bestandteilen des AT gehörig allgemein anerkannt. Aber der Text ist, wie der in seiner heutigen Gestalt unverständliche V 30, ferner die Glosse in V 29 und die Varianten von Jer 48 45 f. beweisen, nicht intakt erhalten. Folgende Rekonstruktion auf Grund

der LXX und des deutlich hervortretenden Rhythmus[1] 3 + 3 ist nur ein Versuch:[2]

3 + 3	27	[3]באו חשבון תבנה	ותכונן עיר סיחון
3 + 3	28	כי אש יצאה מחשבון	להבה מקרית סיחון
3 + 3		אכלה עָרֵי מואב	בְּעֲרָה במות ארנון
2 + 2	29	אוי לך מואב	אבדת עם־כמוש
3 + 3		נתן בניו פליטים	ובנותיו בשבית ... סיחון
3 + 3	30	וְנִינָם אִבְּדוּ חשבון	וְנָשִׁים נִפְּחוּ־אֵשׁ ... מידבא

So rekonstruiert, bietet das Lied folgendes Bild: Der Dichter fordert auf, nach Ḥešbon zu ziehen und diese Stadt Sîḥons wieder aufzubauen. Alles Folgende gibt den Grund an, weshalb Ḥešbon zerstört liegt. Zuerst die Vorgeschichte. Wie Feuersglut hatte eine von Ḥešbon ausgehende Eroberung ganz Moab verzehrt, das Volk des Kemoš verdrängt oder unterworfen. Aber mit der nächsten Generation wendet sich das Blatt: ihre Nachkommen (נִין) zerstörten (ihrerseits) Ḥešbon, ja sogar ihre Weiber fachten das Feuer an von Medeba.

Nun stellen wir zunächst die Frage: wie ist nach der Darstellung der alttestamentlichen Quellen das Verhältnis zwischen Israel und Moab zur Zeit des Einzugs? Die Antwort ist widerspruchsvoll, doch im wichtigsten Punkt einheitlich. Moab, Edom, ʿAmmon sind — das zeigt schon der genealogische Aufriß — Israel verwandte Völker, doch älter, d. h. früher zur Ansässigkeit gelangt. Alle Quellen nun sind einig in der Annahme, daß Israel bei der Einwanderung sich diesen Brudervölkern gegenüber friedlich gestellt hat, im Gegensatz zu dem oft feindlichen Verhältnis der Folgezeit. Ein Widerspruch besteht nur hierin: Nach Deut 2 4, 18 ziehen die Israeliten durch Edom und Moab hindurch, doch ohne das Land zu kränken; nach Jdc 11 18 ziehen sie um diese Länder herum. Der Ansicht von Deut folgt das Stationenverzeichnis Num 33 44 P,

---

1) Vielleicht in V. 29a unterbrochen durch einen Refrain 2 + 2.

2) Wir vokalisieren die Abweichungen vom MT. Die Rekonstruktion von V. 30 geht auf Dr. H. Zeydner zurück (vgl. Wildeboer, De Letterkunde des Ouden Verbonds[3] '03 24). Wir geben sie in Ermangelung einer besseren: im letzten Halbvers stolpert der Rhythmus.

3) באו wegen des Rhythmus wohl mit Ton auf der letzten Silbe; vgl. Gesenius-Kautzsch § 72 s.

wonach die Station *ʿijjê hāᵃbārîm* im Gebiete Moabs liegt. Nach Num 21 11 liegt sie dagegen in der Steppe östlich von Moab. Doch ist die Zuteilung dieser letzteren Worte zur elohistischen Quelle keineswegs sicher. Was Edom betrifft, so bietet Num 20 21 E ja deutlich dieselbe Ansicht wie Jdc 11: Umgehung des Landes. Dasselbe gilt aber nicht für Moab. Vielmehr zeigt der jehovistische Bericht in Num 21 eine empfindliche Lücke. Israel ist nördlich vom Arnon und kämpft gegen Sîḫon und ʿOg, ohne daß wir erfahren, wie es sich vorher mit den Moabitern südlich vom Arnon auseinandergesetzt hat. Erst nach diesem auffallend nördlichen Abstecher wendet sich das Volk wieder südlich und bekommt es nun erst mit Balaq und Bileʿam zu tun.

Hier muß also der Geschichtsbericht in Num 21 an einem wichtigen Punkt gekürzt sein. Es scheint uns nicht berechtigt, diese Lücke dadurch auszufüllen, daß man die Darstellung von E nach Jdc 11 ergänzt, für J dagegen eine Deut 2 analoge Darstellung annimmt.[1] Vielmehr ist hier eine Vermutung vorzuziehen, welche bereits Wellhausens Intuition und glänzende Darstellung[2] zu hoher geschichtlicher Wahrscheinlichkeit erhoben hat: Israel hätte die Operationen im Norden als Bundesgenosse und im Verein mit dem moabitischen Brudervolk durchgeführt. Ist dies richtig, so verwundert nicht, daß eine spätere, Moab feindliche Zeit den auf diesen Vorgang bezüglichen Bericht der ältesten Quellen gekürzt und in verschiedener Weise umgebogen hat.

Dann fällt aber von hier aus wieder auf das Lied neues Licht. Der Feind, von dessen Stadt das Feuer ausging, der Moab verheerte und auf den Süden des Arnon beschränkte, ist Sîḫon von Ḫešbon. Aber die „Nachkommen"[3] der besiegten Moabiter erhielten durch den Zuzug der Israelsöhne neue Kraft.

---

1) Also nach J und Dt und P durch Moab hindurch, nach E und Jdc 11 um Moab herum. Vgl. Bönhoff, Die Wanderung Israels in der Wüste usw., in ThStK '07 184 f., 197 ff.

2) Wellhausen, Composition des Hexateuchs² '89 345 f.; Israelitische u. jüdische Geschichte⁵ '04 15.

3) Falls wenigstens das το σπερμα αυτων (נִינָם) der LXX, wie oben angenommen, richtig ist. Stecken aber in dem נירם und נשים des MT Verbalformen, so ist hier eben von „uns" die Rede, d. h. von den Israeliten und Moabitern.

Sie erobern das schon einmal von Moab besessene Gebiet zurück und zerstören Ḥešbon und Medeba. Die Besitzverteilung gestaltet sich so, daß sich im Norden des eroberten Gebietes die $2^1/_2$ israelitischen Stämme festsetzen, während der Süden wieder Moab zufällt. Aber Moab beansprucht auch den Norden. So wird das Verhalten Balaqs und die Kämpfe der Folgezeit (Jefta!) verständlich. „Die israelitische Überlieferung besteht in diesem Punkte die Prüfung. Wenn sie auch nur möglich ist, so wäre es Torheit, ihr eine andere Möglichkeit vorzuziehen." (Wellhausen, Composition ² 89 346).

Zu welchem Volk nun gehört der Feind? Sind Amoriter so südlich im Ostjordanland denkbar? Hierauf ist zu antworten: vor der Zeit und auch noch zur Zeit des Einzuges der Israeliten sind sie hier nicht nur denkbar, sondern geradezu als die Hauptmasse der Bevölkerung anzunehmen — in der israelitischen Königszeit aber nicht mehr. Denn die Amoriter sind ja, wie wir gesehen haben, die ältere Schicht der semitischen Beduinen in der syrischen Steppe und den umliegenden Kulturländern, die während des zweiten Jahrtausends von Nord und Nordost von den zur hethitischen Gruppe gehörigen Nichtsemiten, von Süd und Südost aber von einer neuen Semitenschicht eingeengt und schließlich aufgesogen wird. Als ein letzter, bald überwundener Gegenstoß der älteren Schicht gegen die damals zum Teil schon ansässige jüngere wäre das Amoriterreich des Siḫon zu beurteilen. In der Königszeit aber sind die Amoriter als Volk aus der Geschichte verschwunden[1]. Nicht erst dem Deuteronomisten Deut 3 11 f. wird der Amoriter ʿOg zum Riesen und urzeitlichen Refaiter, schon Amos (2 9) verbindet mit den Amoritern die Vorstellung von einem Volk, „dessen Größe wie die der Zedern war und die so stark waren wie die Eichen." Ein Schriftsteller, der in dieser Zeit Amoriter als Bewohner des nördlichen Moab und des Gebiets von Gad und Ruben für die Zeit des Einzugs erfand, hätte merkwürdigen historischen Scharfblick bewiesen.

---

1) Hieraus erklärt sich auch, weshalb das nördliche Amoriterreich, dem wir bei der Besprechung der keilinschriftlichen und ägyptischen Quellen einen großen Teil der Untersuchung widmen mußten, im AT gar nicht erwähnt wird (Jos 13 4 ist ganz unsicher). Als die Israeliten mit dem Libanongebiet und Syrien in Berührung kamen, gab es dort hittitische und aramäische Stadtstaaten (vgl. oben S. 24), aber längst kein Amoriterreich mehr.

Scharf aber werden die Amoriter unterschieden nicht nur von Israel selbst, sondern auch von den übrigen Völkern, deren Gebiet die Israelstämme berühren: Edom, Moab, ʿAmmon. Die geschichtliche Stellung dieser „Söhne ʿEbers" — der Hebräer im weiteren und engeren Sinn — haben wir im nächsten Kapitel zu untersuchen. Zuerst aber folge als Abschluß der Untersuchung nach den vorhebräischen Volksschichten des eigentlichen Kanaan, was sich außer den allgemeinen Volksbezeichnungen der Kanaanäer, Hittiter und Amoriter noch im einzelnen über die alten Völker Kanaans aus dem AT zusammenstellen läßt.

IV.

Völker Kanaans und Hebräer.

A. Die Aufzählungen.

Über Kanaanäer, Hethiter und Amoriter haben wir bisher gehandelt. Nur über diese Völker unter der vorhebräischen Bevölkerung bieten auch die gleichzeitigen Keilschrift- und ägyptischen Quellen Material. Nur unter einem dieser drei Namen kann unter Umständen die Gesamtbevölkerung des Landes zusammengefaßt werden.

Aber das AT kennt neben diesen drei deutlich wichtigsten Völkernamen andere. Und diese anderen sind jenen drei an vielen Stellen nicht subordiniert, sondern koordiniert.

Solche koordinierte Aufzählungen der vorisraelitischen Völkerschaften finden sich an 22 Stellen des AT. Die Namen sind im allgemeinen die gleichen, Zahl und Reihenfolge auffallend verschieden. Der MT bietet dreimal die Siebenzahl Deut 7 1, Jos 3 10, 24 11: Amoriter, Kanaaniter, Hittiter, Perizziter, Hiwwiter, Jebusiter, Girgašiter; einmal die Zehnzahl: Gen 15 19, 20 (mit Hinzufügung der Urvölker: Qeniter, Qenizziter, Qadmoniter, Refaiter); elfmal die Sechszahl: Ex. 3 8, 17, 23 23, 28, 33 2, Deut 20 17, Jos 9 1, 11 3, 12 8, Jdc 3 5 (ohne Girgašiter), Neh 9 8 (ohne Hiwwiter); viermal die Fünfzahl Ex 13 5, Esr 9 1 (ohne Perizziter und Girgašiter); 1 Reg 9 20,

2 Ch 8 7 (ohne Kanaaniter und Girgašiter); einmal die Dreizahl: Ex 23 28 (Hiwwiter, Kanaaniter, Hittiter); zweimal die Zweizahl: Gen 13 7, 34 30 (Kanaaniter und Perizziter).

Betreffs der Reihenfolge besteht nur insofern Regelmäßigkeit, als die ersten drei Stellen fast durchweg durch Kanaaniter, Hittiter, Amoriter besetzt sind. Die Kanaaniter finden sich an erster Stelle 11mal, an zweiter 2mal, an dritter 5mal; die Hittiter an erster Stelle 4mal, an zweiter 9mal, an dritter 7mal; die Amoriter an erster 4mal, an zweiter 6mal, an dritter 6mal.

Die LXX zeigt Abweichungen in der Anordnung und die Tendenz zur Auffüllung der Siebenzahl durch Hinzufügung der Girgašiter.

Diese Aufzählungen dürfen nicht isoliert behandelt werden. Die Gemeinsamkeit der Namen überwiegt die Verschiedenheiten in Zahl und Anordnung. Mindestens die Mehrzahl dieser Stellen geht auf eine gemeinsame Grundform oder Quelle zurück.

Andrerseits aber fällt, wenn wir die Stellen zusammen betrachten, der Schein der Koordination. Erheben alle Stellen den Anspruch, sämtliche Bewohner des gelobten Landes aufzuzählen, ob sie nun sieben oder nur zwei Namen nennen, so muß die größere Zahl irgendwie in der kleineren enthalten sein.

Die LXX, verglichen mit MT, zeigt die Tendenz zu Vermehrung und Umstellung. Derselbe Vorgang ist also auch für die vor der LXX liegende hebräische Textentwicklung zu vermuten. Leider fehlt zur Ermittlung einer Urform jede literarkritische Norm. Die Annahme liegt nahe, daß man obskure Völkerschaften hervorgesucht und mit den allbekannten falsch koordiniert habe, um eine heilige Zahl zu erreichen. Aber wann dies geschehen, ob schon zur Zeit der Quellen oder erst bei der Endredaktion, und ob etwa Systeme mit Zugrundelegung verschiedener Zahlen einander ablösten — wir sehen keinen Anhalt, hierüber etwas auszusagen. Zwar besteht bei näherer Prüfung das Urteil zu vollem Recht, daß der Text durchgängig durch die Entfernung oder wenigstens Einschränkung der Aufzählung nicht leiden, vielmehr übersichtlicher würde. Aber leider ist die Interpolation nicht überall so deutlich wie Jos 24 11 (E), wo die sieben Völkerschaften als sachlich unmögliche Apposition zu den „Bürgern von Jericho“ aufgezählt erscheinen. Wohl läßt sich ferner Modi-

fikation des Geschichtsbildes auf Grund einer Zahlentheorie leichter in einer Zeit denken, als es sich bei den meisten von diesen alten Völkerschaften nur mehr um Namen handelte, mit denen sich kein Begriff mehr verband. Doch diese Zeit mag bei den eingreifenden Völkerverschiebungen, im Verlauf derer Israel selbst nach Kanaan kam, früh eingetreten sein. Aus diesem Grunde ist ein apodiktisches Urteil, wie z. B. Ed. Meyer ZAW I '81 125 es fällte, der Revision bedürftig: „Die Stellen . . . . geben sich denn auch durchweg deutlich als Interpolationen zu erkennen oder gehören den spätesten Partien des jehov.-deuteron. Geschichtswerks an."

Betrachten wir die Völker im einzelnen. Von den „Urvölkern" sehen wir in diesem Zusammenhang ab. Geschichtlich betrachtet ist es ja ziemlich selbstverständlich, daß auch die Amoriter nicht die älteste Schicht in dem bereits in den ältesten babylonischen Inschriften nach ihnen benannten Lande bildeten. Der anthropologische Befund von Schädeln aus der ältesten Schicht von *Tell-el-Ḥasî* (Lakîš) läßt in der Tat auf eine nichtsemitische Urbevölkerung schließen[1]. Aber geschichtliche Kunde über diese entlegene Urzeit dürfen wir aus dem AT nicht erwarten. Die Namen der Urvölker (im Verband mit gelegentlichen Notizen, wie Gen 6 4, aber auch Num 13 33, Deut 3 11) weisen auf Vorweltsriesen und Totengeister[2].

Wir beschränken uns also auf eine kurze, anhangsweise Erörterung der Jebusiter, Hiwwiter, Perizziter, Girgašiter.

1. Die Jebusiter bewohnen — wie die Glosse Num 13 29, die sich uns bisher als ein guter Leitfaden erwiesen hat, zeigt — das Gebirge (vgl. auch Jos 11 3). Zur Zeit unserer Quellen sind sie auf Jerusalem beschränkt, wo sie sich neben den Judäern lange gehalten haben (Jos 15 63, 18 28; Jdc 1 21, 19 11; 2 Sam 5 6ff.; vgl. Jos 15 8, 18 16; Zach 9 7). Für Jerusalem haben wir oben auf Grund des Namens und der Sprache ARAD-ḫiba's (S. 14f.) und von Ez 16 3,45 (S. 26) für die vorhebräische Zeit eine doppelte Bevölkerung angenommen: eine

---

1) Macalister PEFQSt '02 353f. Doch fraglich: Benzinger, Hebräische Archäologie [2] '07 43.

2) Vgl. zuletzt Schwally, Über einige palästinische Volksnamen in ZAW '98 126ff., wozu über die Nefîlîm: Boissier in OLZ '10 196f. (assyr. *napālu* synonym mit *gabāru*, also *n^efîlîm* || *gibbôrîm*) zu vergleichen ist.

nichtsemitische („Hittiter“) und eine semitische („Amoriter“). Ob die Jebusiter als Mischungsprodukt beider oder als Unterabteilung einer von beiden zu beurteilen sind, läßt sich nicht entscheiden. *'Adoni-ṣedeq* mit seinem echt semitischen Namen wird Jos 10 5 zu den Amoritern gerechnet (LXX Jebusiter). Unsemitisch dagegen klingt der Name *'Arawna* (1 Ch 21 15, 18, 28, 2 Ch 3 1: *'Ornan*) in dem an den Vorgang von Gen 23 erinnernden Abschnitt (vgl. oben S. 28f.) 2 Sam 24 16ff. — *Jebus* als Eigenname der Stadt an Stelle des durch die Amarnabriefe als alt erwiesenen *Jerusalem*[1]) findet sich wohl nur in späten oder sekundären Stellen (Jdc 19 10f., 1 Ch 11 4, vgl. 2 Sam 5 6; 1 Ch 11 5, vgl. 2 Sam 5 7).

2. Die Ḥiwwiter sind deutlicher als die Jebusiter eine Unterabteilung der Amoriter. Gen 34 2 ist Sichem Ḥiwwiter, Gen 48 22 wohnen dort Amoriter. Jos 9 7, 11 19 sind die Bewohner Gibeʿons Ḥiwwiter, 2 Sam 21 2 sind sie Amoriter. Jos 11 3, Jdc 3 3 erscheinen Ḥiwwiter in der Libanon- und Ḥermongegend. Ist „Zeltbewohner“ (vgl. חַוָּה Num 32 41) einfach eine appellative Bezeichnung der amoritischen Beduinen?

3. Die Perizziter erscheinen bei J als die Landesbewohner neben den Kanaanitern: Gen 13 7, 34 30, Jdc 1 4f.; neben den Refaitern: Jos 17 15. Die übliche Erklärung ist „Bauern in offenen Flecken“ (vgl. פְּרָזוֹת Zach 2 8, Ez 38 11, Est 9 19; פְּרָזִים Deut 3 5, 1 Sam 6 18, Est 9 19 Q), also im Gegensatz zu den Stadtbewohnern einerseits, den Nomaden und Halbnomaden andrerseits. Doch sind Etymologien bei Völkernamen immer prekär. Versuchsweise wenigstens erwähnen wir den Mitanni-Eigennamen *Pirizzi* (Amarna Kn. 27 89, 93, 28 12) der mit פְּרִזִּי lautlich übereinstimmt.

4. Die Girgašiter finden sich außerhalb der Listen im AT nirgends. Als Analogie lassen sich (mit E. König, Geschichte des Reiches Gottes '08 166) die phönizischen Namen גרגש und גרגשם (vgl. die Stellen bei Lidzbarski, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik I 252) und am Ende auch (mit H. Ewald, Geschichte des Volkes Israel I² '51 312 Anm. 2) das neutestamentliche *Gergesa* heranziehen.

Wir kommen zu den Hebräern. Auch hier wird es keine bessere Methode geben, als auszugehen von einer syste-

1) *U-ru-sa-lim*: auffallend aber der Zischlaut: *s* statt *š*, vgl. meine „Sprache der Amarnabriefe“ LSSt V 2, '09 § 10a.

matischen Durchmusterung der einzelnen Quellengruppen. Da die Gleichsetzungen in den ägyptischen und keilinschriftlichen Quellen hier umstritten sind, beginnen wir mit dem Sicheren: den Erwähnungen im Alten Testament.

B. Hebräer im Alten Testament.

Über „Hebräer und Israeliten" handelt zuletzt H. Weinheimer in ZAW '09 275–280. Er trennt beide Gruppen und vermutet nur für die Hebräer den ägyptischen Aufenthalt. Die These verlangt Nachprüfung.

Es findet sich

1. עֵבֶר a) als Stammvater: Gen 10 21, 24, 25 J, 11 14, 16, 17 P (1 Ch 1 18, 19, 25) — b) Num 24 24.

2. עִבְרִי, עִבְרִים a) Gen 14 13: Abram der Hebräer (ὁ περάτης). — b) Josef in Ägypten: Gen 39 14, 17, 40 15, 41 12, 43 32. — c) Ägyptische Unterdrückung: Ex 1 15, 16, 19, [22], 2 6, 7, 11, 13, 3 18 (nur hier עִבְרִיִּים), 5 3, 7 16, 9 1, 13, 10 3. — d) Philistäische Unterdrückung: 1 Sam 4 6, 9, 13 3 [7], 19, 14 11, 21, 29 3. — e) Ex 21 2, Deut 15 12 (vgl. Jer 34 9, 14). — f) Jon 1 9.

Auf Grund dieses Materials können folgende zwei Punkte als anerkannt gelten:

Erstens: Hebräer ist ein weiterer Begriff als Israeliten. Alle Israeliten sind Hebräer, aber nicht alle Hebräer sind Israeliten.

Zweitens: Die Israeliten heißen Hebräer hauptsächlich gegenüber und im Munde von Ausländern.

1. An der Mehrzahl der angeführten Stellen decken sich die beiden Begriffe „Hebräer" und „Israeliten". Folgende Stellen jedoch sprechen für eine Unterscheidung und für eine weitere Fassung des Begriffes *ʿEber*, *ʿIbrî:*

a) Unter den *ʿEber* des genealogischen Aufrisses, sowohl von J (Gen 10 21, 25–30), wie von P (Gen 11 14 ff), werden ganz bedeutend mehr Völker gerechnet als die Vorfahren der Israeliten. Betrachten wir den Aufriss von J näher. V. 22 und 23 gehören P, V. 24 ist redaktioneller Ausgleich; somit schloss sich V. 25 ursprünglich direkt an V. 23 an (vgl. Gunkel HK z. St.). Nun bezeichnet aber dieser V. 25 Peleg und Joqtan als Söhne des *ʿEber*, und nicht als Söhne des *Šem*. Also ist das *Šem* in

V. 21 auffallend. Zwar wird *Šem* hier ausdrücklich als Vater aller Söhne des *ʿEber* bezeichnet; aber der Vater und Heros eponymos der *ʿEber*söhne ist doch wohl natürlicherweise *ʿEber* selbst.[1] Budde, Die Biblische Urgeschichte '83 221 Anm. 1, schlug vor (doch „ohne selbst ganz davon befriedigt zu sein"), in V. 21 das כל־בני wegzulassen, so dass nur „*Šem* der Vater des *ʿEber*" übrig bliebe. Dann müsste somit das Glied „*Šem* zeugte den *ʿEber*" dem Ausgleich mit der umfassenderen Genealogie von P, nach welcher *ʿEber* erst der Urenkel des *Šem* ist, zum Opfer gefallen sein. Das wäre eine Vermutung, die sich weder beweisen, noch widerlegen läßt. Geratener dürfte daher sein, Gen 10 21 nach der sicheren Analogie von 9 22 zu beurteilen. Dort ist von den Worten חם אבי כנען das חם אבי allgemein als Einschub anerkannt (vgl. Budde, Urgeschichte '83 299 ff): der Noahsohn heisst hier ursprünglich *Kanaan* und ist erst zum Ausgleich mit der anderen Tradition zum Sohn *Ḫam's* gemacht. Die Vermutung liegt nahe, dass auch für 10 21 ein ähnlicher Vorgang — hier dann mit stärkerem Eingriff in den Text — anzunehmen ist: der ursprüngliche Noahsohn wäre *ʿEber*, zum Ausgleich mit der anderen Tradition zum Sohn (und durch P's ausführlicheren, mit *Arpakšad* wahrscheinlich auch die babylonischen Semiten einbeziehenden Stammbaum, zum Urenkel) des *Šem* gemacht. Ist dies richtig, so erhalten wir zwei verschiedene Reihen von Noahsöhnen: Gen 9 *Šem, Jafet* und *Kanaan;* Gen 10 *Jafet, Ḫam* und *ʿEber*. Das *Šem, Ḫam* und *Jafet* Gen 9 18 und die Einschübe in 9 22, 10 21 stellen die Ausgleichung zwischen diesen beiden Reihen dar. Von hier aus ließe sich dann der Versuch unternehmen, diese Namen, bei denen es sich ja auch nach Gunkel um „unvordenklich alte Völkerverhältnisse" handelt, auf die Bevölkerungsschichten Kanaans (mit Einschluss der Schicht, zu der sich die Israeliten selbst rechnen) zu verteilen: 1. *Šem* = amoritische Schicht, *ʿEber* = hebräische Schicht; 2. *Kanaan* = Mitannischicht

1) Für R war *ʿEber* in V. 21 offenbar einfach Stammesbezeichnung des für den Israeliten wichtigsten Teiles der Semiten. Aber in V. 24 f, 11 14 ff ist *ʿEber*, ebenso wie alle anderen Namen in diesen Stammtafeln, Personenbezeichnung und Name eines Heros eponymos. Aus dieser Analogie folgt m. E. mit Notwendigkeit, ihn auch für die ursprüngliche Gestalt von V. 21 so aufzufassen, zumal wenn V. 21 und V. 25 bei J sich unmittelbar aneinander anschlossen.

(? vgl. S. 19), *Ḫam* = Hethiterschicht; 3. *Jafet* = arisch-iranische, bezw. indoeuropäische Schicht.

1. Anm. Vgl. über das gegenseitige Verhältnis von *Ḫam*, *Kanaan* und *Ḫet* oben Kap. II A (S. 19). Schwierigkeit macht bei der Gleichung *Ḫam* = Hethiterschicht (im weitesten Sinn) das ארץ חם, אהלי חם = מצרים ψ 78 51, 105 23, 106 22, welches der Stellung von *Miṣrajim* als zweitem Sohn *Ḫam's* in der Völkertafel entspricht. Aber die sprachliche Gleichsetzung von *Ḫām* mit dem einheimischen Namen Ägyptens *km-t*, KHME ist „lautlich völlig ausgeschlossen" (Spiegelberg, Ägyptologische Randglossen zum AT '04 S. 9). Will man nicht eine unwahrscheinliche spätere Übertragung dieses Namens *Ḫām* von den Hethitern auf Ägypten annehmen, so ließe sich eher für den Ursprung dieser Bezeichnung auf die Periode der ja am wahrscheinlichsten hethitischen (vgl. oben S. 18 Anm. 1) *Hyksos*-Herrschaft zurückgreifen, welche die ägyptische Oberherrschaft über Palästina begründete. Es wäre denkbar, daß Ägypten in dieser Periode von den Palästinensern nach einem Namen der gemeinsamen Oberherren benannt worden wäre, und daß diese Bezeichnung sich auch noch in viel späterer Zeit gelegentlich erhielt oder in antiquarischem Interesse wieder hervorgesucht wurde.

2. Anm. *Jafet* fehlt im jahwistischen Teil der Völkertafel. Daraus folgt unseres Erachtens keineswegs, daß er auch in den Noahsprüchen Gen 9 später hinzugefügt sei (so Joh. Herrmann ZAW '10 127ff.). Wohl aber könnte man nach der Analogie der beiden anderen schließen, daß auch für den dritten Noahsohn ursprünglich zwei Traditionen vorlagen. Dann wäre zu teilen: *Jafet* in Gen 9 = arisch-iranische Schicht, *Jafet* in Gen 10 = indoeuropäische (oder ägäische) Schicht. Erstere haben wir oben (Kap. II A, S. 16f.) als die regierende Bevölkerungsschicht in den Reichen von Mitanni und Ḫatti, aber auch — auf Grund der Eigennamen der Amarnabriefe — als eine unter den Semiten Palästinas selbst verbreitete Bevölkerungsschicht[1] nachzuweisen versucht. Letztere Schicht dagegen wären die erst mehrere Jahrhunderte später in den Gesichtskreis der Palästinenser tretenden „See-" oder „Nordvölker" der ägyptischen Inschriften (vgl. oben Kap. III B, S. 50). Somit erhielten wir das Resultat, daß sich die Noahsöhne sowohl in den Noahsprüchen Gen 9, wie auch in der Völkertafel Gen 10 auf die Bevölkerungen des Landes Kanaan beschränken. Aber beide Darstellungen setzen (für ihre Entstehung — eine andere Frage ist die literarische Fixierung) verschiedene Zeiten voraus: Gen 9 rund die Mitte des zweiten Jahrtausends: Amoriter *(Šem)*, Arier *(Jafet)*, Mitannis *(Kanaan)*; Gen 10 rund das Ende des zweiten Jahrtausends: Indoeuropäer *(Jafet)*, Hethiter *(Ḫam)*, Hebräer *(ʿEber)*. Wir betonen ausdrücklich die Unsicherheit dieses Aufbaus.

b) Im letzten Bileʿamspruch Num 24 24 ist das mit Aššur in Parallele gesetzte *ʿEber* vom Volk Israel deutlich unterschieden. Die Heilssprüche über Israel sind nämlich 24 19

1) Dürfen wir hierauf die Knechtschaft *Kanaans* unter *Jafet* und das Wohnen *Jafet's* in den Zelten *Sem's* (Gen 9 27) beziehen?

beendet; wie das prophetische Schema es verlangt, folgen darauf, von V. 20 an, Unheilssprüche über die Völker, worunter in V. 24 *ʿEber.* Nun gehört allerdings gerade der letzte Bileʿamspruch (hierin Gen 14 vergleichbar) zu den Stücken des AT, in deren chronologischer Ansetzung die Ausleger am meisten auseinandergehen. Die beiden Extreme sind das 13. (Hommel) und das erste vorchristliche Jahrhundert (von Gall); dazwischen erfreuen sich das davidische Zeitalter (Gressmann), die Zeit Alexanders d. Gr. und die der Makkabäer der meisten Vertreter. Das erwähnte (eschatologische) Schema — Aufeinanderfolge von Heils- und Unheilssprüchen — dürfte uralt sein. Bemerkenswerter Weise sind nun gerade solche Völker genannt, die um die Wende des zweiten Jahrtausends eine Rolle spielen, während sie bereits in der späteren Königszeit zum Teil (wie Amaleq, Qain) antiquiert sind, in der griechischen Periode vollends überkünstliche Archaismen wären. Somit könnte es sich bei der Annahme ganz später Abfassung höchstens um V. 23 und 24 handeln. Vergegenwärtigen wir uns aber den oben in seinen großen Grundzügen (S. 23, 50) gezeichneten Geschichtsverlauf während der letzten Jahrhunderte des zweiten Jahrtausends — indoeuropäischer Einfall in Vorderasien, dann Gegenstoß durch *Aššur* einerseits, die neue Semitenschicht *(ʿEber)* andrerseits — so kann in der Tat nicht als ganz ausgeschlossen gelten, die „Schiffe aus *Kittim*" (Zypern) auf jene „See- oder Nordvölker" zu beziehen. Dann wäre *ʿEber* hier zusammenfassende Bezeichnung der älteren Nachbarn Israels, 'Edom, Moab, ʿAmmon. Doch ist der Text schwerlich intakt erhalten und jede der zahlreichen vorgeschlagenen Textverbesserungen[1] muß notwendig erfolgen auf Grund einer vorgefaßten Meinung über die vorauszusetzende historische Situation.

b) 1 Sam 14 21 werden die Hebräer, die seit lange zu den Philistern gehalten hatten und mit ihnen ins Feld gezogen waren, unterschieden von Israel, das mit Saul und Jonatan

1) Z. B. für משמו אל V. 23b: *Šamuel* (vgl. Nestle ZAW '08 228) oder *Šam'al* = Syrien (vgl. BHK z. St.) oder *Išmael* (vgl. Gressmann, Die Schriften des AT II. Abt. 1. Band, S. 57 ['10], der sich übrigens durch kühne textkritische Beseitigung der „Schiffe aus *Kittîm*" die Ansetzung der Sprüche in das davidische Zeitalter allzusehr erleichtert).

war. LXX las עבדים statt עברים. Obwohl demnach nicht ganz sicher, ist die sachlich schwierigere Lesart des MT schon wegen des Gegensatzes zur Volksbezeichnung Israel vorzuziehen. Bei „Knechten“ wäre zudem eine nähere Umschreibung zu erwarten: Bloße Sklaven, wenn überhaupt von den Philistern mit in den Kampf gebracht, wären schwerlich ein Kontingent gewesen, dessen Übergang zu den Israeliten die ausdrückliche Erwähnung verdient hätte. Dann sind aber die Relativsätze zu beachten: nicht Hebräer und Israel überhaupt werden einander gegenübergestellt, sondern die auf Seiten der Philister, also der Knechtschaft, stehenden Hebräer und das auf Seite Sauls und Jonatans, also von Freiheit und Recht, stehende Israel. Erstere verdienen letzteren Ehrennamen nicht. Immerhin muß nach dieser Stelle wenigstens die Möglichkeit offen bleiben, daß es damals im eigentlichen Kanaan eine mit „Hebräer“ bezeichnete Bevölkerung gab, die von Israel unterschieden wurde, also vielleicht eine von diesem getrennte Geschichte hinter sich hatte.

d) Für diese Auffassung hat nun Weinheimer (ZAW '09 278f.) auch 1 Sam 13 3 angeführt. Der MT befriedigt nicht recht: „. . . und Saul ließ in die Posaune blasen im ganzen Lande: die Hebräer mögen hören!“ LXX: Ἠθετηκασιν οι δουλοι = פשעו העבדים. Auffallend bleibt, daß die LXX gerade nur an diesen beiden Stellen 1 Sam 14 21 und 13 3 das העברים des MT durch οι δουλοι wiedergibt. Als Inhalt der Proklamation Sauls gibt aber ein „die Knechte sind abgefallen“ schlechterdings keinen Sinn. Die gewöhnliche Auskunft (vgl. Wellhausen, Text der Bücher Samuelis '71 81) ist also, diesen Satz hinter die erste Hälfte des Verses umzustellen: „und die Philister hörten, die Knechte (oder dann „die Hebräer“) sind abgefallen“. Hiergegen hat Weinheimer aufmerksam gemacht, daß sich bei der erwähnten Auffassung von 14 21 auch ohne diese gewaltsame Umstellung — und zwar mit Beibehaltung des העברים vom MT und Übernahme des פשעו oder besser יפשעו von der LXX — ein befriedigender Sinn gewinnen läßt. Der Inhalt von Sauls Proklamation wäre dann: die Hebräer — dieselben wie die von 14 21 — sind abgefallen oder im Begriff abzufallen; damit ist für Israel der günstige Moment zum Losschlagen gekommen. Auf den ersten Blick aber ist klar, daß eine Kombination dieser beiden Stellen allein nicht genügt,

einer weittragenden Hypothese über eine Unterscheidung von „Israeliten“ und „Hebräern“ innerhalb Kanaans selbst zum Ausgangspunkt zu dienen.

2. Der Name „Hebräer“ findet sich a) als Selbstbezeichnung von Israeliten Ausländern gegenüber gebraucht: Gen 40 15 (Mundschenk), Ex 1 19, 3 18, 5 3, 7 16, 9 1,13, 10 3 (Pharao), 2 7 (Tochter Pharaos), Jon 1 9 (Schiffsvolk); b) als Bezeichnung von Israeliten im Munde von Ausländern: Gen 39 14,17 (Ägypterin), 41 12 (Mundschenk), Ex 1 16 (Pharao), 2 6 (Tochter Pharaos), 1 Sam 4 6,9, 13 19, 14 11, 29 3 (Philister).

Mit Recht hat hier Weinheimer die Inkonsequenz betont. Im Munde des Pharao und seiner Ägypter findet sich die gewöhnliche Bezeichnung „Israeliten“ z. B. Ex 1 9, 12 31, 14 5.

Nun ist auffallend, daß sich die Bezeichnung „Hebräer“ ja häufiger nur in drei in sich abgeschlossenen Stellengruppen findet: Josef in Ägypten, ägyptische Bedrückung, philistäische Bedrückung. Von diesen Gruppen hängen die ersteren beiden unmittelbar zusammen, und von der dritten weist 1 Sam 4 8 auffallend auf die zweite zurück.

So erhebt sich die Frage nach einem literarischen Zusammenhang. Weinheimer sprach von „Ibrimquelle“. Umsichtig und kühnen Mutes hat vor kurzem Ed. Sachsse (Die Bedeutung des Namens Israel, Bonn '10) innerhalb der historischen Bücher des AT die Unterscheidung einer ישראל- und einer בני־ישראל-Quelle — wozu im Hexateuch eine הָעָם-Quelle — unternommen. Werden wir hier als viertes mit einer עִבְרִים-Quelle beschenkt?

Hiergegen drei Einwände. Der erste rein praktisch: von einem fortlaufenden Zusammenhang der aus ihrem jetzigen Zusammenhange gelösten *ʿIbrim*stellen untereinander kann keine Rede sein. Der zweite Einwand gilt zugleich der durch Sachsse sehr viel besser fundierten Quellenscheidung auf Grund der übrigen Volksbezeichnungen: sie deckt sich nicht mit der von der Norm der Gottesnamen ausgegangenen. Die beiden Normen kreuzen sich und führen sich gegenseitig ad absurdum. Stehen wir vor der Wahl, so ist die von der Norm der Gottesnamen ausgegangene die stärkere, denn für sie läßt sich innerhalb gewisser Grenzen auch der Sprachbeweis ins Feld führen. Lassen wir aber beide Normen nebeneinander bestehen, so

wird der Vorgang unvorstellbar kompliziert[1]. Dies führt auf den dritten prinzipiellen Einwand: auch auf a.t. Gebiet kann Quellenscheidung im Sinn mosaikartiger Zusammensetzung nie Allerweltsheilmittel, sondern nur äußerste Auskunft sein, wo alle anderen Auskünfte versagen.

Vorläufig abschließend wird sich also nur soviel sagen lassen: Hebräer ist die Bezeichnung einer ganzen Völkergruppe, zu der neben anderen auch die Israelstämme gehören. Sich selbst bezeichnet der Israelit mit dem Ehrennamen seines eigenen Stammes und Volkes; der weiteren Perspektive des Auslandes dagegen gilt er — doch nicht konsequent — als Angehöriger der großen Volksgruppe.

Diese Erklärung genügt. Es fragt sich nun, ob das spärliche ägyptische und keilinschriftliche Quellenmaterial sie erweitert.

C. Hebräer in den ägyptischen Quellen.

„Hebräer" in den ägyptischen Inschriften glaubte zuerst F. Chabas in seinen Mélanges Égyptologiques '62 (S. 42—54: Les Hébreux en Égypte) nachweisen zu können. Die Annahme, welche namentlich durch Ed. Meyer's Widerspruch in den Hintergrund getreten war, wurde durch H. J. Heyes, Bibel und Ägypten '04 152ff. erneuert. Über die Geschichte der Frage unterrichtet am kürzesten B. D. Eerdmans, Alttestamentliche Studien II '08 52f.[2].

Es handelt sich um eine Bevölkerung *ʿprjw* oder *ʿpwrjw*. Die „syllabischen" Schreibungen (vgl. Burchardt, Die altkanaanäischen Fremdworte usw. II Nr. 252) weisen auf ein Fremdwort; was durch sie wiedergegeben werden soll, sind offenbar die Konsonanten *ʿpr* oder *ʿprj*. Nicht nur durch diese Schreibung, sondern auch durch das Determinativ der „Fremdbevölkerung" (und einmal des „Fremdlandes") ist dieses Wort — dies wurde

1) Vgl. Sachsse, a. a. O. S. 68: „Sollen beide Teilungsprinzipien nebeneinander zu Recht bestehen, so bleiben nur noch zwei Möglichkeiten übrig: endweder bilden י, ע, ב Phasen in dem Verschmelzungsprozeß von J und E, oder sie sind die Quellen von ihnen."

2) Vgl. ferner: F. Hommel, Altisraelitische Überlieferung '97 258f.; Geschichte des alten Morgenlandes (Sammlung Göschen) '04 78; E. König, Geschichte des Reiches Gottes '08 80; H. Th. Obbink, Het Exodus-Vraagstuk, in ThT '09 und '10 (besonders '09 247—253).

nicht immer genügend beachtet — wohl unterschieden von allen Ableitungen des gut ägyptischen Verbums *ʿpr* „versehen, schmücken, ausrüsten", welche mit dem Determinativ dieses Verbums versehen sind[1].

Für diese Fremdbevölkerung kommen in den ägyptischen Inschriften fünf Stellen in Betracht:

1. [Zeit Thutmoses' III, etwa 1501—1447]: Maspero, Études Égyptiennes, Romans et Poésies du Papyrus Harris Nr. 500, Paris '79 55. Eine romanhafte Erzählung, aufgezeichnet frühestens gegen das Ende der 20. Dynastie (also um 1100; vgl. a. a. O. S. 2), über die Eroberung der Stadt Joppe durch in Tonkrügen in die Stadt geschmuggelte Soldaten. Der Anfang ist leider verstümmelt. Der ägyptische Offizier, der die Stadt belagert, zecht hier mit dem Fürsten der Stadt und betäubt ihn mittels des Königsstabes, welchen er nebst seinen Gefährten und deren Pferden durch einen der *ʿpr*-Leute herbeiholen läßt.

2. Zeit Ramses' II (etwa 1292—1225): Zwei hieratische Papyri des Leidener Museums[2]. a) Pap. I 348 Obv. Kol. VI Zl. 4ff.: Brief eines Schreibers *Kawiser* an seinen Herrn *Bak-n-Ptaḥ:* „. . . um zu erfreuen das Herz meines Herrn. Ich habe dem Befehl gehorcht, den mein Herr mir gab, indem er sprach: gib Proviant den Soldaten und den *ʿpr*-Leuten, welche Steine schleppen zur grossen Festung des Tempels „„*Ramses-meri-'Amon* (er lebe, sei heil und gesund!), der Geliebte der *Mat.*"" — b) Pap. I 349 Obv. Zl. 13ff.: Brief eines *Ḳeni-'amon* an den Stallmeister *Ḥwj:* „. . . Ich habe den Befehl ausgeführt, den mein Herr mir gab: gib Proviant den Soldaten und den *ʿpr*-Leuten, welche Steine schleppen für die Sonne, die Sonne des *Ramses-meri-'Amon* (er lebe usw.!), des südlichen in Memphis."

3. Zeit Ramses' III (etwa 1198—1167): Breasted IV 281, ein Abschnitt aus dem grossen Papyrus Harris. Es ist eine Aufzählung von Zugehörigen zum Tempel „Ramses der Herr-

---

1) Burchardt a. a. O. II Nr. 254—257. — Das Determinativ: Erman, Ägyptische Grammatik 3 '11 309 (Schrifttafel Nr. S 48 „Troddel").

2) C. Leemans, Aegyptische Monumenten van het Nederlandsche Museum van Oudheden te Leyden Vol. II Pl. 148, 156). Ich verdanke Einblick in die Originale und die Übersetzung meinem Lehrer im Ägyptischen, Herrn Dr. P. A. A Boeser, Direktor der ägyptischen Abteilung des Leidener Museums.

scher von Heliopolis (er lebe usw.!) erhält am Leben die beiden Länder", worunter auch *ʿpr*-Leute. Die Gesamtzahl der Angehörigen dieses Tempels[1] beträgt 2093.

4. Zeit Ramses IV (Sohn des Vorigen): Breasted IV 466 Nr. 19, Stele in Hammamât. Es handelt sich um einen persönlichen Besuch dieser südöstlichen Steinbrüche durch den Pharao. Dabei begleiten ihn unter vielen Soldaten und Werkleuten „800 *ʿpr*-Leute von den *ʿnwtj*-Schützen (oder Beduinen)[2]."

Die erste dieser Belegstellen scheidet man am besten aus der Erörterung aus. Erstens ergibt sich aus ihr nicht sicher, ob der *ʿpr*-Mann als zum Gefolge des Ägypters oder zu dem des Fürsten von Joppe gehörig zu denken ist. Sodann ist die Erzählung nicht in der Zeit verfaßt, in der sie spielt. Die Möglichkeit des Anachronismus liegt also vor. Aber soviel ergibt sich auch dann wenigstens aus dieser Stelle: daß die *ʿpr*-Leute, wenn nicht schon zur Zeit des Thutmoses, so doch gegen das Ende der Ramessiden-Dynastie einen Bestandteil entweder des ägyptischen Heeres oder aber der Bevölkerung von Joppe bildeten. Die erste dieser beiden Möglichkeiten ließe sich mit den folgenden Stellen kombinieren; für die letztere aber spricht das dem *ʿpr* beigefügte Determinativ: es ist das des Fremdlandes[3], während an den übrigen Stellen das des Fremdvolkes[4] vorliegt.

Aus diesen anderen Stellen folgt mit Sicherheit: Es gibt in Ägypten selbst, im 13. und 12. Jahrhundert, eine mit den Konsonanten *ʿpr* oder *ʿprj* bezeichnete Fremdbevölkerung, die unter Ramses II zum Frondienst beim Bau von Tempeln, die nach dem Namen des Ramses benannt sind, verwendet wird; von welcher Angehörige unter Ramses III einem dieser Tempel zugeteilt sind; die noch unter Ramses IV mit Steinbrucharbeiten zu tun hat.

---

1) Bestimmt nicht identisch mit dem oben Kap. I C (S. 4) erwähnten „Tempel des Ramses, Herrscher von Heliopolis (er lebe usw.!), im *Kanaʿan*". Merkwürdigerweise finden sich *ʿpr*-Leute an dieser Stelle (übersetzt auch von Ranke in OLZ '10 297) neben den oben auf S. 16 erwähnten *mrjn* = *Marjannu*.

2) Lepsius Denkm. III 219c. Der gleichfalls syllabisch geschriebene zweite Volksname weist auf die Konsonanten: ענת.

3) Erman, Ägyptische Grammatik, Schrifttafel Nr. T 1 + N 40.

4) Erman a. a. O., Schrifttafel Nr. T 1 + A 89.

Ist die Identifikation mit den Hebräern sprachlich möglich? „Etymologisch entspricht dem (ägyptischen) *b* ein ב: *ḥšb* rechnen חשב حسب, dem *p* ein פ: *nhp* coïre נאף“ (Erman, Ägyptische Grammatik [3] ’11 § 102). *ʿpr*, *ʿprj* wäre also עפר, עפרי[1] und nicht עֵבֶר, עִבְרִי. Somit käme der Midianiterstamm עֵפֶר Gen 25 4 eher in Betracht als die Hebräer[2]. Doch läßt sich unter den semitischen Lehnwörtern im Ägyptischen wenigstens ein sicheres Beispiel von *b* (ב) > *p* (neben *r*!) anführen: *ḥrp* = חֶרֶב (Burchardt II 686)[3]. Von der sprachlichen Seite liegt die Möglichkeit dieser Gleichsetzung also vor, die Wahrscheinlichkeit nicht.

Ist die Gleichsetzung sachlich möglich? Von dieser Seite nimmt sich das Bild anders aus. Denn ist am biblischen Bericht über die ägyptische Bedrückung überhaupt etwas Historisches[4], so ist die Beschäftigung dieser Bevölkerung mit Fronarbeiten beim Bau von Ramses-Tempeln ein sehr zur Gleichsetzung verlockendes Moment.

Dann erhebt sich aber die chronologische Frage. Ihre Schwierigkeit ist bekannt. Es gibt in der Tat kaum einen unter den bedeutenderen Pharaonen der 18.—20. Dynastie, der nicht die Ehre genießt, einmal von irgend jemand entweder für den Pharao der Bedrückung oder für den des Auszugs gehalten zu sein[5]. Wir versuchen in möglichster Kürze eine Darlegung des gegenwärtigen Standes dieses Problems.

1) Oder, da im Ägyptischen bekanntlich *r* auch = *l* (Erman a. a. O. § 105): עפל, עפלי.

2) Ebenso wird mit dem Ortsnamen *ʿpr* (Burchardt II Nr. 253) — getrennt in ein „großes“ und in ein „kleines“ *ʿpr* — doch am ehesten עָפְרָה gemeint sein, für welchen Namen ja auch nach dem AT zwei Orte — einer in Benjamin und einer in Manasse — zur Wahl stehen.

3) Weiteres vgl. bei Heyes, Bibel und Ägypten I 148f. und bei Burchardt, Die altkanaanäischen Fremdworte usw. I § 50; erwähnenswert ist noch die Schreibung *Kpn* (Burchardt II Nr. 975) für die Stadt *Gubla* (Byblos).

4) Und selbst H. Winckler scheint sich durch ein sehr auffallendes Beispiel in den Boghaz-köi-Texten von Wanderungen ganzer Bevölkerungen neuerdings veranlaßt zu sehen, die radikale Leugnung des ägyptischen Aufenthalts der Israeliten zurückzunehmen, also die *Muṣri*-Hypothese wenigstens in diesem Punkt zu modifizieren: MDOG Dez. ’07 Nr. 35 S. 33.

5) Vgl. z. B. die Aufzählung neuerer Ansichten bei Eerdmans a. a. O. 55f.

Die traditionell gewordene Anschauung, welche in Ramses II (etwa 1290—1225) den Pharao der Bedrückung, in dessen Sohn Mernephtah (etwa 1225—1215) den Pharao des Auszugs sieht, wurde im Jahre 1896 durch die Auffindung der „Israelstele" des Mernephtah (Spiegelberg in ZÄg '97 1 ff., vgl. Breasted III 602—617, Gressmann-Ranke TuB I 191—195) ernstlich erschüttert. Diese einzige Erwähnung des vollen Namens „Israel" (syllabisch geschrieben, vgl. Burchardt II Nr. 238) muß daher den Ausgangspunkt unserer Untersuchung bilden.

Leider gilt für die Schlußstrophe des Siegeshymnus auf König Mernephtah, nach seinem Libyersieg im fünften Jahr seiner Regierung (also etwa 1220 v. Chr.), das Urteil Breasted's (III 603): „The assertion of the defeat of Israel is so brief and bald that little can be drawn from it. Moreover it is made up of conventional phrases, applied also to other peoples." Historische Schlüsse können aus einer Urkunde dieser Art nur mit äußerster Vorsicht gezogen werden.

Eines steht zunächst fest. Der Text, „in dem offenbar mehrere kleinere Lieder zu einem Ganzen zusammengefügt worden sind" (Ranke a. a. O. 191 f.) stammt in vollem Umfang aus der Zeit des Mernephtah selbst. Daß er nicht aus späterer Zeit stammt, so daß die Möglichkeit des Anachronismus vorläge, ist nach Form und Inhalt ohne weiteres klar. Aber in diesem Fall ist auch ausgeschlossen, daß der Pharao nach böser ägyptischer Sitte eine ältere Inschrift ganz oder zum Teil hätte abschreiben und erst nachträglich mit seinem Namen versehen lassen. Denn nicht nur der Libyerfeldzug, den der Hymnus unter ständiger Wiederholung der Namen des Pharao und auch des besiegten Fürsten verherrlicht, ist durch die Inschriften Breasted III 572—601 ausführlichst bezeugt, auch für einen asiatischen Feldzug des Mernephtah gibt es ausdrückliche Belege. Das sogenannte „Tagebuch eines Grenzbeamten" (Papyrus Anastasi III, vgl. Breasted III 629—635, Gressmann-Ranke TuB I 249), aus dem dritten Regierungsjahr des Mernephtah, erwähnt in Palästina einen Brunnen, eine Festung und eine Stadt, die nach dem Namen des Mernephtah benannt sind, und zweimal „den Ort, an dem der König war". Ebenso enthält das מעין מי נפתוח Jos 15 9, 18 15 im Stammgebiet von Juda (= *'ain liftâ*, nordwestlich von

Jerusalem?) nach Graf Calice's schöner Entdeckung (OLZ '03 224) den Namen des Pharao und ist also vielleicht mit dem erstgenannten Brunnen, „der [im] Gebirge liegt", identisch. Ferner nennt sich Mernephtah in einer Breasted III 606 erwähnten kurzen Inschrift „Besieger von *Gezer*", also einer der in der Schlußstrophe des Siegeshymnus erwähnten Städte. Wir sehen somit einen Feldzug des Mernephtah in das eigentliche Palästina in seinem dritten Regierungsjahr — zwei Jahre vor dem auf der „Israelstele" verherrlichten Libyer-Feldzug — sicher bezeugt, und damit zugleich die Notwendigkeit, die Angaben der Schlußstrophe der „Israelstele" auf diesen Feldzug zu beziehen. Kombinieren wir nun die Angaben des „Tagebuchs" mit denen unserer Schlußstrophe, so sehen wir, daß sich dieser Zug von der philistäischen Küste (*Ašqalon* und *Gezer*) über das judäische Gebirge (Brunnen des *Mernephtah!*) nach Norden (vgl. die „Festung des *Mernephtah* auf dem Wege nach Hoch-Tyrus [?]", Tagebuch 5 1) bis zu der am Südende des Libanon, landeinwärts von Tyrus (Müller AE 201) gelegenen Stadt *Jenoʿam* (vgl. die „Stadt des *Mernephtah*" in dem Bezirk des *'Amur* [?] [1], Tagebuch 5 4) erstreckte. Dieser Feldzug, auf dem sich der Pharao durch die Anlage größerer oder kleinerer Forts offenbar den Rückzug und die dauernde Unterwerfung des Gebiets zu sichern gedachte, ging also geradeswegs durch das eigentliche und eigenste Gebiet des Volkes Israel. Nichts liegt näher, als das in der Schlußstrophe des Siegeshymnus miterwähnte *Israel* dann auch bereits hier, in seinen späteren Wohnsitzen, zu suchen. Daraus aber, daß *Israel* hier mit dem Determinativ des Fremdvolkes und nicht mit dem des Fremdlandes bezeichnet ist, darf man schwerlich mit Sicherheit schließen, daß „Israel damals noch nicht zur vollen Seßhaftigkeit gelangt" (Ed. Meyer, Die Israeliten usw. '06 223) oder gar noch nicht in seine späteren Wohnsitze eingerückt gewesen wäre. Der Ägypter hatte für das Land einfach noch die älteren Namen *Ḫaru* und das *Kanaan*; war

1) Falls wenigstens Müller (AE 222, 234) mit der Konjektur *'Amur* statt des (syllabisch geschriebenen) *'Aram* Recht hat. Daß sich der Zug aber noch weiter nördlich erstreckt hätte, ist nicht anzunehmen. Das „*Cheta* [ist] in Frieden" der Schlußstrophe bedeutet wohl einfach: das (damals sicher schon im Niedergang begriffene) Hittiterreich war nicht imstande, in die ägyptischen Siegeszüge hindernd einzugreifen.

also das Landesdeterminativ ausgeschlossen, so konnte ein in diesem Lande wohnendes Volk mit keinem anderen Determinativ als mit dem des Fremdvolkes bezeichnet werden, einerlei, ob es bereits ansässig war oder nicht.

Lehmann-Haupt (Israel, seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte '11 36ff.) hat in Verteidigung der traditionell gewordenen Ansetzung des Exodus unter Mernephtah gegen Ed. Meyer die Frage gestellt, wie sich der Verfasser von Mernephtahs Siegeshymnus denn anders hätte ausdrücken sollen, wenn er das Gebiet des (somit eben erst aus Gosen ausgewanderten) Israel an der Südgrenze von Palästina östlich gegenüber von Gosen gesucht wissen wollte. Darauf ist zu erwidern, daß der betreffende Verfasser dann die Aufzählung mit dem Ägypten räumlich nächsten Feind, Israel, hätte beginnen müssen. Mag in der Aufzählung der poetischen Schlußstrophe auch noch so wenig geographische Ordnung beabsichtigt sein: ein Sprung von *Jeno'am* im Libanongebiet auf ein Volk an der ägyptischen Grenze bei Gosen bleibt unannehmbar. Zwar hat Mernephtah nach dem Zeugnis des berühmten, aus seinem achten (?) Regierungsjahr stammenden Papyrus Anastasi VI (Breasted III 636—638, Gressmann-Ranke TuB I 249f.) auch in der Gegend von *Zeku* und *Pitom* (סֻכּוֹת und פִּתֹם) ein nach seinem Namen benanntes Kastell angelegt. Edomitische Beduinenstämme werden dort friedlich nach Ägypten durchgelassen. Von kriegerischen Verwicklungen in dieser Gegend hören wir aber nichts. Dabei sehen wir ganz von dem Argument ab, daß für den biblischen Pharao des Auszugs, statt des Ertrinkens im Schilfmeer, eine Besiegung des soeben ausgezogenen Israel, ein Feldzug nach Palästina bis zum Libanongebiet, ein Anlegen von Forts in den unterworfenen Gebieten denn doch allzu unpassend wäre.

1. Anm. Anhangsweise erwähnen wir die zwei Belege, die sich für ein Vorhandensein der Israelstämme in Palästina bereits vor der Zeit des Mernephtah aus den gleichzeitigen ägyptischen Inschriften anführen lassen: a) Schon Mernephtahs Großvater Seti I bekämpft in seinem ersten Regierungsjahr (um 1310) die *Šaśu* (*Š;św*) „von der Festung *Zaru* (= שׁוּר?) bis zum *Kana'an*“ (Breasted III 88, vgl. oben S. 4) und „auf den Gebirgen von (?) *Ḫaru*“ (Breasted III 101, Gressmann-Ranke TuB I 247f.). Daß diese *Šaśu* mit den *Ḫabiru*-Hebräern der Amarnabriefe zusammenzustellen sind, hat Ed. Meyer (Die Israeliten '06 225f.) gezeigt. Daraus folgt, daß mindestens schon zur Zeit

des Seti Israel verwandte Stämme den Frieden Kanaans beunruhigten, vielleicht also bereits die Israelstämme selbst. Da wir aber in diesem Fall nicht wissen, wie weit nördlich der Kampf mit den *Šašu* sich abspielte, könnte es sich bei letzteren auch um Edomiter oder diesen verwandte Stämme handeln. — b) Noch weniger wird sich dem von Seti I und Ramses II erwähnten Land *'Isr* (*'Ašaru;* die syllabischen Schreibungen bei Burchardt II Nr. 139) entnehmen lassen, welches W. M. Müller bekanntlich (AE 236 ff.) mit dem Israelstamm אָשֵׁר identifizierte. K. Sethe in GGA '04 936 f. (in einer Besprechung von Miketta, Der Pharao des Auszugs, '03) vertrat die Gleichsetznng dieses Landes nicht mit dem Israelstamm *'Ašer*, sondern mit dem großen Lande *Aššur* = Assyrien (trotz der sonst etwas anderen Schreibungen dieses Landes: Burchardt II Nr. 140). Einmal (Papyrus Anastasi I 23,6, vgl. Burchardt II Nr. 960) wird auch ein Fürst dieses Landes *'Isr* erwähnt. Sein syllabisch geschriebener Name, welchem die Konsonanten *Ḳḏrdj* (also קצרדי oder גזרדי, bezw. mit *l* statt *r*) zugrundeliegen, ist aber unsemitisch[1] und scheint weder zu einem israelitischen, noch zu einem der bekannten assyrischen Herrscher zu passen. Eine sichere Entscheidung wird sich noch nicht fällen lassen. Immerhin erscheint uns eine dritte Möglichkeit wenigstens erwägenswert. Man könnte nämlich an ישראל selbst denken, u. zw. in einer Verkürzung, ohne den Gottesnamen אל, wie *Ja'qob* verkürzt ist aus *Ja'qob-ēl*, *Jiftaḥ* aus *Jiftaḥ-ēl*. Eine derartige Verkürzung ist für *Israel* im AT vielleicht durch das Diminutiv יְשֻׁרוּן und durch die Bezeichnung ספר הישר bezeugt. Dann macht freilich der *s*-Laut Schwierigkeit: hier *š* = שׁ, in *Israel* auf der Mernephtah-Stele dagegen, wie zu erwarten, *s* = שׂ. Aber erstens wechseln die beiden *s* Laute im Neuen Reich ziemlich regellos, und zweitens steht in den beiden erwähnten Formen ישרון und ס״ הישר auch *š* und nicht *s*. Freilich ist diese Vermutung doch viel zu unsicher, als daß man auf Grund hiervon die Erwähnung eines Landes *Israel* in den Inschriften des Seti I und Ramses II behaupten dürfte.

2. Anm. Die Frage, ob es — abgesehen von unseren Stellen über die *'pr*-Leute — noch nach der Zeit Mernephtahs Spuren eines Aufenthalts der Israelstämme in Ägypten nach den ägyptischen Inschriften gibt, ist zu verneinen. Der von Eerdmans (Alttestamentliche Studien II '08 68 f.) mit dem biblischen Josef in Parallele gesetzte Syrer *'Iršw* (oder *Arišu*) ist sowohl mit seinem Namen, wie mit seiner Person aus der Geschichte dieser Zeit zu streichen. Der betreffende Abschnitt des großen Papyrus Harris (75 2—5) lautet nach der Übersetzung Rankes (Gressmann-Ranke TuB I 250, vgl. auch schon Breasted IV 398 Anm. a, nach Spiegelberg OLZ '99 263 f.): „. . . Als danach andere Zeiten gekommen waren, mit Jahren der Teurung, machte sich (= *'ir św!*) ein gewisser Syrer unter ihnen (?) zum Anführer. Er machte sich das ganze Land insgesamt tributpflichtig . . .“ Der Name dieses Syrers

---

1) Obbink's Erklärungsversuch aus dem Semitischen in ThT '09 251 ist mehr scharfsinnig als wahrscheinlich.

wird nicht genannt. Zudem aber bezieht sich dieser ganze Abschnitt sehr wahrscheinlich nicht auf eine nur aus ihm erschlossene und sonst nirgends bezeugte Periode der Anarchie in Ägypten in der Zeit des Übergangs von der 19. zur 20. Dynastie, sondern enthält eher eine Reminiszenz an die Wirren der Hyksos-Periode, von welcher der Verfasser, nach auch sonst nachweisbarem Schema, direkt auf die durch den regierenden Pharao und dessen Vater eingeleitete Periode des Heiles und Segens überspringt (vgl. hierzu R. Weill, Les Hyksôs et la Restauration Nationale, in Journ. As., X. série, tome XVI, '10, p. 282 ff.). Unter dieser Voraussetzung bleibt eine Gleichsetzung dieses Syrers mit dem biblischen Josef allerdings sehr diskutabel.

Nach dieser Abschweifung kehren wir zu unseren *ʿpr*-Leuten und zu der Frage der chronologischen Möglichkeit ihrer Gleichsetzung mit den Hebräern zurück. Wir haben als festen Ausgangspunkt die Tatsache gewonnen, daß — wenn auch nicht schon Seti I und Ramses II — so doch jedenfalls Mernephtah ein Volk Israel in Asien bezeugen und zwar mit allerhöchster Wahrscheinlichkeit bereits im eigentlichen Palästina, an der Stelle seiner späteren Wohnsitze, aber jedenfalls nicht in Ägypten.

Nun bleiben zwei Möglichkeiten, von denen die zweite ihrerseits wieder in zwei mögliche Annahmen zerfällt. Mit keiner dieser drei aber lassen sich unsere Stellen über die *ʿpr*-Leute in Übereinstimmung bringen!

1. Die erste Möglichkeit ist, (gegen das einstimmige Zeugnis der Tradition) den Begriff „Israel" zu teilen. Nur *Jakob* oder nur die *Rahel*stämme weilen in Ägypten und wandern unter Mernephtah aus; das eigentliche *Israel*, die *Lea*söhne, sind schon vor Mernephtah in Kanaan[1]. Aber selbst beziehen wir die *ʿpr*-Leute nur auf die erstere Gruppe, so kennen unsere Stellen solche in Ägypten ja noch nach Mernephtah, nämlich unter Ramses III und IV. Man müßte also schon den Exodus dieser ersteren Gruppe von der Zeit Mernephtah's loslösen und unter einen der machtlosen Ramses V—XII verlegen — eine gänzlich in der Luft schwebende Annahme.

---

1) So B. Stade (vgl. Biblische Theologie des AT I '05 58: „Da *Jakob* die einwandernden Wüstenstämme vertritt, so gehört *Israel* von Haus aus auf die Seite der Ureinwohner"). Ähnlich scheidet zwischen den *Lea-* und den *Rahel*stämmen — erstere schon zur Amarnazeit in Kanaan ansässig, letztere erst geraume Zeit später unter Josua in Kanaan eingedrungen — C. Steuernagel, Die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan '01.

2. Halten wir dagegen mit dem Zeugnis der Quellen an der wesentlichen Einheit der Israelstämme fest, so gibt es wieder zwei Möglichkeiten. Da nämlich die Israeliten zur Zeit des Mernephtah in Kanaan weilen, ist seine Regierungszeit entweder terminus ad quem für den Auszug der Stämme aus Ägypten, oder terminus a quo für den Einzug der Stämme nach Ägypten. Mit anderen Worten: die Israelstämme sind zur Zeit des Mernephtah entweder schon aus Ägypten ausgewandert und in Kanaan eingezogen, oder aber sie sind noch nicht aus Kanaan ausgezogen und in Ägypten eingewandert.

a) Die erstere Annahme ist die näherliegende und unseres Erachtens die richtige.[1] Die Israeliten sind nicht erst unter Mernephtah, sondern schon unter einem früheren Pharao nach Kanaan gewandert. Gegen diese Annahme aber gilt der obige Einwand aus unsern *ʿpr*-Stellen in noch höherem Grade. Man müßte die *ʿpr*-Leute denn schon als Überbleibsel der Israelstämme in Ägypten betrachten — eine sich wenig empfehlende Annahme.

b) Die zweite These ist die Eerdmans'. Die alttestamentliche Chronologie wird unbarmherzig zusammengestrichen; nach dem fünften Jahr Mernephtahs ist Israel in Ägypten überhaupt erst eingezogen (Alttestamentliche Studien II '08 67f.). Aber unsere Leidener Papyri erwähnen *ʿpr*-Leute schon unter Mernephtahs Vater Ramses II. Nach dieser Annahme müssen die *ʿpr*-Leute also, will man trotzdem an ihrer Identität mit den Hebräern festhalten, nicht etwa zu Überbleibseln, sondern vielmehr zu Vorläufern der Israeliten in Ägypten werden. (Vgl. Eerdmans a. a. O. 71f.).

Hiergegen läßt sich zwar prinzipiell nichts einwenden. „Hebräer" ist ja in der Tat ein weiterer Begriff als „Israelstämme". Semitische Halbnomaden, auch von den Israel nächst verwandten Schichten, mögen in dieser ganzen Periode oft auf ägyptisches Gebiet übergetreten sein. Es genügt die Erinnerung an jene Edomiter, die eben unter Mernephtah in der Gegend der Stadt Pithom angesiedelt werden. Prinzipiell also wäre nicht ausgeschlossen, daß „Hebräer" in Ägypten eine eigene Geschichte gehabt hätten und daß dabei von der der

1) Vgl. den bereits erwähnten vortrefflichen Aufsatz von Prof. H. Th. Obbink in Theol. Tijdschrift '09 238–258, '10 127–161.

Israelstämme ganz abzusehen wäre. Aber beziehen wir, was von den *ʿpr*-Leuten erzählt wird, nicht auf die Israelstämme im engeren Sinn, von denen das Buch Exodus berichtet, so fällt damit das sachliche Hauptargument ihrer Gleichsetzung mit den Hebräern weg und die sprachliche Unwahrscheinlichkeit bleibt übrig.

Soviel ist klar: Die Gleichsetzung der *ʿpr*-Leute mit den Hebräern macht das Problem, statt es zu erleichtern, komplizierter. Zwischen den beiden sich widersprechenden Angaben: „im fünften Jahr Mernephtahs ist Israel im Lande Kanaan" und „von Ramses II bis Ramses IV sind Hebräer in Ägypten" scheint kein Ausgleich möglich. Sprachlich unwahrscheinlich, sachlich verlockend, chronologisch unmöglich ist die Gleichsetzung der *ʿpr*-Leute mit den Hebräern aufzugeben. Das Resultat dieses Abschnittes ist ein negatives.

Damit sind die *ʿpr*-Leute für unsere Untersuchung erledigt, das chronologische Problem dagegen noch nicht. Zu seiner Erledigung bedarf es zunächst einer Untersuchung des keilinschriftlichen Materials über die Hebräer.

D. Hebräer in den keilinschriftlichen Quellen.

Die Gleichzetzung der Ḫabiru-Leute der El-Amarna Briefe mit den Hebräern wurde beinahe unmittelbar nach dem Bekanntwerden dieser Urkunden durch H. Zimmern in ZDPV XIII '90 137 und etwa gleichzeitig durch C. R. Conder in PEFQSt '90 327 aufgestellt. Die Frage gehört seitdem zu den umstrittensten.

Die *amêlûtu ḫa-bi-r$^{u}_{i}$* kommen nur in den Briefen des *ARAD-ḫiba* von Jerusalem vor. (Kn. 285—290, vgl. auch Gressmann-Ungnad TuB I 132—134). Die Stellen sind: 286 19, 56, 287 31, 288 38, [44?], 289 24, 290 13, 24. Die *Ḫabiru* plündern und erobern die Länder und Städte des Pharao; schickt dieser nicht eilends Feldtruppen, so ist das ganze Land im Begriff zu ihnen abzufallen; Lab'aja (der Hittiter! vgl. oben S. 15) und seine Söhne stehen auf ihrer Seite (289 22, 287 30); ja selbst der ägyptische Verwaltungsbeamte, der *Rabiṣu*, ist machtlos oder spielt gar mit ihnen unter einer Decke (286 17).

Die Keilschrift ist ein unvollkommenes Ausdrucksmittel. Nirgends ist dies deutlicher als bei den Eigennamen. Das gilt

auch für die Identifizierung der *Ḫabiru*-Leute. Zwar kann hier betreffs der Lesung kein Zweifel bestehen. Doch steht, wie bereits oben (S. 2) zur Schreibung von *Kanaan* erwähnt wurde, *ḫ* in den Amarnabriefen, außer für ח, auch für die weicheren Kehllaute: zwar selten für א und ה, doch umso häufiger für ע (vgl. meine „Sprache der Amarnabriefe“ LSSt V 2 § 6). Ferner vertritt das Zeichen *BI*, außer *bi*, auch die Silbe *pi*, für welche sich das Zeichen *PI* in den Amarnabriefen, wie im Altbabylonischen, nur ganz ausnahmsweise findet (a. a. O. § 1 e. 9a Anm.). Somit stehen für *ḫa-bi-r*$^{u}_{i}$ — selbst wenn wir von der Möglichkeit der Umschreibung des anlautenden *ḫ* durch א oder ה ganz absehen — noch immer nicht weniger als vier verschiedene Möglichkeiten einer Wiedergabe mit hebräischen Buchstaben zur Wahl:

1. חבר. Gegen eine rein appellative Erklärung חָבֵר חֲבֵרִים „Verbündete, Bundesgenossen“ sprechen zwei Gründe: nämlich erstens das deutliche Vorkommen der gut babylonischen Form dieses Wortes in den Amarnabriefen (Kn. 126 16 *ibru!*), dagegen nirgends der kanaanäisch-hebräischen Form mit anlautendem *ḫ*; und sodann vor allem die Beifügung des Ortsdeterminativs *-ki* an das *amêlûtu ḫa-bi-ri* an der Stelle Kn. 289 24, welche sicher darauf hinweist, daß der Schreiber das *ḫa-bi-ri* als Volksnamen, nicht etwa bloß als appellative Bezeichnung einer Menschenklasse verstanden wissen wollte.[1] Für חבר als Volksname aber bietet sich aus dem AT zunächst der aseritische Clan חֶבֶר Gen 46 17. Dessen Gleichstellung mit den *Ḫabiru*-Leuten hat Hommel (Die altisraelitische Überlieferung '97 233 ff) vertreten, welcher zugleich den Bruderclan dieses חבר, *Malki-el*, mit dem Stadtfürsten *Milk-ili(m)* der Amarnabriefe[2] gleichsetzen wollte

---

1) Etwa einer politischen = antiägyptischen Partei; so W. M. Müller bei Benzinger, Hebräische Archäologie '07 445 (zu S. 54). — Obbink in ThT '09 246 f. nimmt an, um die appellative Erklärung aufrecht erhalten zu können, der Schreiber der Abdiḫiba-Briefe habe die Selbstbezeichnung der „Verbündeten“ (irrtümlich) als Volksnamen aufgefaßt und sei deshalb nicht auf den Gedanken gekommen, diese Bezeichnung mit dem babylonischen Wort *ebru* zu identifizieren. Aber die Annahme eines Mißverständnisses ist, wenngleich theoretisch möglich, so doch bei der Kärglichkeit unseres Quellenmaterials nicht ratsam.

2) Dieser *Milk-ili(m)* ist nach Kn. 287 29—31, 289 5, 11, 25, 290 6, vgl. 249 6, 16, 254 27, 29 ein Feind Ägyptens, der den *Ḫabiru*- und *SA. GAZ*-Leuten das Land des Königs in die Hände spielt. Nebenbei

und annahm, daß dieser ašeritische Clan *Ḫeber* (trotz der nördlichen Wohnsitze des späteren *Ašer)* damals von Süden her Jerusalem bedrängt und dem alten *Kirjat-arbaʿ* seinen späteren Namen *Ḫebrôn* hinterlassen habe. Doch ließe sich dann auch an den Q̮eniter חֶבֶר Jdc 4 11, 17, 21, 5 24 erinnern, der für diese südliche Gegend entschieden eher in Betracht kommt.

2. עבר, עברי. Die philologische Möglichkeit der Gleichsetzung mit den Hebräern hätte nie bezweifelt werden sollen. Westsemitisches ע1 (ع) wird in den Amarnabriefen in sechs sicheren Fällen (עצר, עָפָר, עַיִן, כְּנַעַן, זְרוֹעַ, בַּעַל, vgl. die Belegstellen in „Sprache der Amarnabriefe“ ’09 § 6f) durch *ḫ* wiedergegeben. Als Nominalform ferner ist ein *ʿabir* (oder das Partizip *ʿābir?)* neben der aus *ʿibr* entstandenen Segolatform *ʿēber* sehr wohl denkbar: *ʿabir (ābir)* verhält sich zu *ʿibr*, wie etwa *malik (mālik)* zu *milk*. Diese Gleichung der *Ḫabiru*-Leute mit עִבְרִים, עֵבֶר wurde von assyriologischer Seite vor allem durch Zimmern (vgl. oben) und Winckler (vgl. zuletzt KAT 196f.) und dann auch durch Knudtzon in der Einleitung zu seiner großen Bearbeitung der El-Amarna-Tafeln S. 46—53 ausführlich begründet und durch Ed. Meyer (vgl. Die Israeliten und ihre Nachbarstämme ’06 225: „der Name *ʿibrîm* kann in Keilschrift gar nicht anders wiedergegeben werden“!) adoptiert. Sehr umsichtig und vorsichtig erörtert Jensen (in einer Besprechung des Knudtzon’schen Werkes, in ThLz ’09 532) die sprachliche Möglichkeit dieser Gleichung: „Sicher steht, daß der Name — *Ḫabiru*, Genitiv *Ḫabiri* — nicht etwa ein Gentilname wie עִבְרִי, sondern ein Kollektivname und also wohl Stammname ist . . . . Andernfalls müßte der Endvokal selbst in dem zwanglos genialen El-Amarna-Assyrisch-Babylonisch dort wenigstens zumeist oder doch zum allermindesten gelegentlich einmal als lang erscheinen, was aber nie der Fall ist. Also wäre *Ḫabiru*, falls zu עברי gehörig, jedenfalls nicht hiermit identisch, sondern = עֵבֶר. Nun ist es sicher an sich denkbar, daß עִבְרִי aus einem *ʿabir* + *ī* entstanden ist, einem *ʿabir*, welches durch *Ḫabiru* repräsentiert sein könnte. Es ist gewiß ferner an sich auch denkbar, daß der Name עֵבֶר, der kaum direkt

ist er, wie seine eigenen Briefe Kn. Nr. 267—271 beweisen, nicht etwa ein Anführer der Feinde, sondern ägyptischer Stadtfürst im (südlichen) Kanaan, der sich in Ergebenheitsbeteuerungen gegen den Pharao erschöpft.

aus *ʿAbir* entstanden sein kann, von עִבְרִי aus gebildet ist, etwa wie חֵת von חִתִּי aus, in welchem ein altes *Ḫatt* steckt, und denkbar auch, daß dieses עֵבֶר ein älteres *ʿAbir* verdrängt hat. Allein diese Möglichkeiten könnten doch nur dann zu Gewißheiten erhoben werden, falls wir in *Ḫabiru* aus anderen Gründen mit Bestimmtheit den Hebräer-Stamm erblicken müßten.“

3. עפר. Als Analogien bieten sich der Midianiterstamm עֵפֶר Gen 25 4 und die im vorigen Abschnitt besprochenen *ʿpr*-Leute der ägyptischen Inschriften.

4. חפר. Vgl. das vielleicht in Juda, südlich von Jerusalem (?) gelegene „Land“ חֵפֶר (1 Reg 4 10), den Sitz eines kanaanäischen „Königs“ (Jos 12 17). Ferner ein judäisches Geschlecht 1 Ch 4 6; ein gileaditischer Clan Num 26 32 usw.[1]

Anm. Eerdmans, Alttestamentliche Studien II ’08 64f will in *ḫa-bi-ri* ein „schwaches“ *b* lesen und gelangt über die Zwischenstufen *ḫa-wi-ri* und *ḫoiri* zu *ḫ;rw* (*Ḫaru*), dem ägyptischen Namen für einen Teil Palästinas. Aber an keiner einzigen sicheren Stelle in der ganzen Keilschriftliteratur[2] wird fremdländisches *w* durch *b* wiedergegeben oder hat das Zeichen *bi* den Lautwert *wi* (vgl. meine „Sprache der Amarnabriefe“ ’09 § 9a Anm.). Wäre *ḫa-PI-ri* geschrieben, so wäre eine Lesung *ḫa-wi-ri* das Nächstliegende; da *ḫa-BI-ri* geschrieben wird, ist die Lesung *ḫa-pi-ri* möglich, *ḫa-wi-ri* ausgeschlossen; an verwirrenden Paradoxien dieser Art ist die Keilschriftschreibung leider reich. Das Verlangen, bei harter Lesung des *b* wäre *Ḫab-bi-ri* (mit Verdopplung des *b*) geschrieben worden, ist unberechtigt, wird aber

1) *Ḫapir, Ḫapirtu,* ein Name des alten Elam, liegt für Kanaan zu fern. Hiermit könnte aber die zweimal in babylonischen Texten vorkommende (vgl. Kn., Einleitung S. 47) Volksbezeichnung *ḫa-bir-a-a* zusammenhängen.

2) Auch nicht in dem von Eerdmans aus der √רוץ abgeleiteten *ra-bi-ṣu.* Denn a) *rabiṣu* ist kein Kanaanismus, sondern ein gut babylonisches Wort, im Babylonischen mit demselben Ideogramm (*MAŠKIM*) geschrieben, wie in den Amarnabriefen; b) im Babyl. ist *rabiṣu* ein Dämon (z. B. Kn. 357 69 u. oft), aber auch „Schutzgeist“ (z. B. CT XXI 40 21f) und Beamtentitel (z. B. CT VIII 50c Zl. 2 = Kohler u. Ungnad, Hammurabi’s Gesetz III Nr. 703: *ra-bi-zu-um*); diese Bedeutungen erklären sich zu Genüge aus √רבץ „gelagert sein“, dann etwa: „lauern — wachen“; c) eine Form *räwiṣ* von einem Verbum mediae *w* könnte sich so kaum halten: das *w* müßte wegfallen und *a* + *i* kontrahiert werden; d) die Rolle des *Rabiṣu* in den Amarnabriefen ist nicht die eines „Läufers, Kuriers“ (*mār šipri*), sondern die eines Aufsehers oder höheren Verwaltungsbeamten.

zu allem Überfluß durch die sofort aus den Boghaz-köi-Urkunden zu erwähnende Stelle erfüllt.

Der sprachliche und graphische Befund schließt also für *Ḫabiru* einerseits eine rein appellative Bedeutung, andrerseits die Gleichsetzung mit dem ägyptischen *Ḫaru* aus. Er verlangt vielmehr einen Stammnamen, wobei die Möglichkeit der Gleichsetzung entweder mit den Hebräern עֵבֶר, oder aber mit verschiedenen kleineren palästinensischen Geschlechtern עפר חבר, חפר zunächst offen bleiben muß.

Nun findet sich in einem großen Teil der übrigen Amarnabriefe eine mit *amêlûtu SA.GAZ (pl.)* bezeichnete Bevölkerung, die eine analoge Rolle spielt wie die *Ḫabiru* in den Briefen aus Jerusalem. Auch hier schließt das an zwei Stellen (215_{15}, 298_{27}) beigefügte Ortsdeterminativ *ki* die Annahme einer rein appellativen Bedeutung aus. Eine bequeme Übersicht über das gesamte Stellenmaterial bietet Weber in den Erläuterungen zur Knudtzon'schen Bearbeitung S. 1147 f. Darnach sind diese *SA.GAZ*-Leute eine Bevölkerung, welche die ägyptische Herrschaft in Syrien und Kanaan vom äußersten Norden des Landes bis zum äußersten Süden in vollem Umfang bedroht. Auf sie stützen sich Abdaširta und sein Sohn Aziru bei ihrer Begründung eines politisch geeinten Amoriterreichs und bei ihrem Abfall von Ägypten zu den Hittitern. Mit ihnen machen Namiawaza (189 Rev. $_{11, 17, 18}$, vgl. 195_{27}), Biridašwa (197_{11}), Arzawia (197_{30}), die Söhne Lab'aja's (246 Rev. $_{7}$) — alles Fürsten mit hittitischen (bezw. arischen) Namen — gemeinsame Sache.

Die Identität dieser *SA. GAZ*-Leute mit den *Ḫabiru*-Leuten ist heute keine Frage mehr. Sie ist durch den Boghaz-köi-Fund urkundlich belegt. In den großen, in assyrischer Sprache abgefaßten Verträgen des Boghaz-köi-Fundes, zwischen dem Hittiterland einerseits und dem Mitanni-Land andrerseits, findet sich in den langen Listen der als Eideshelfer angerufenen Götter, an paralleler Stelle — am Schluß einer sonst rein „hethitischen" Göttergruppe — in dem einen Vertrag *ilāni ḫa-ab-bi-ri*, in zwei anderen dagegen *ilāni SA. GAZ*[1].

Dieser Nachweis einer bereits aus dem Material der Amarnabriefe mit Recht vermuteten, aber nunmehr sicheren

1) Vgl. Winckler in MDOG Dez. '07 $_{25}$ Anm. Die dort gegebene Andeutung erscheint hier mit freundlicher Genehmigung Herrn Professor Wincklers in erweiterter Form.

Tatsache bedeutet eine ungemeine Förderung unseres Problems. Sind nämlich die *Ḫabiru*-Leute identisch mit den *SA. GAZ.* und werden selbst in hethitischen Texten der auf die Amarna-Periode folgenden Generationen beide Ausdrücke als gleichwertig angewandt, so muß es sich ja um eine weit ausgedehnte Bevölkerung handeln, eine Bevölkerung, die nicht etwa bloß das judäische Hochland und die Gegend von Jerusalem, sondern den ganzen ägyptischen Besitz in Asien, bis hoch nach Syrien hinauf, bedroht. Von kleinen ašeritischen, midianitischen, gileaditischen usw. Clans, wie *Ḥeber*, *ʿEpher* und *Ḥepher*, kann unter diesen Umständen gar keine Rede sein. Daß aber die Hebräer, zu deren Gruppe ja außer den Israelstämmen noch Edom, Moab, ʿAmmon und vielleicht andere gehören, als weit ausgedehnte Bevölkerung gelten können, wurde bei der Besprechung der alttestamentlichen Quellen gezeigt.

Die Sache steht also nunmehr so: Während die Gleichsetzung der *Ḫabiru*-Leute mit den Hebräern auf Grund des sprachlichen Befundes als sehr wohl möglich, aber keineswegs notwendig erschien, wird sie durch den Nachweis der Identität dieser *Ḫabiru* mit den *SA. GAZ*-Leuten zur Gewißheit erhoben. Denn von allen auf Grund des sprachlichen Befundes in Betracht kommenden Stammesgruppen erfüllen nur die Hebräer die durch diesen Nachweis notwendig gewordene Forderung der Ausdehnung und politischen Bedeutung. Diese Forderung verbietet aber auch die Möglichkeit, daß es sich um ein Volk oder eine Völkergruppe handeln könnte, über die wir aus keiner anderen Quelle das Mindeste erführen.

Nun tritt aber hier der sprachliche Befund des *SA. GAZ* vielleicht seinerseits noch bestätigend hinzu. Das Ideogramm *amêlu* *SA. GAZ* (Brünnow, A classified List Nr. 3123) wird wiedergegeben durch *ḫabbatum* „Plünderer, Räuber,“ doch wahrscheinlich auch — da im Babylonischen zugleich Name eines Planeten (vgl. Brünnow ebd.) — in abgeschwächter Bedeutung „Wanderer, Nomade“ (wie der Planet am Himmel). Hiermit nun läßt sich zunächst die ägyptische Bezeichnung *Šaśu* (*šꜣśw*, koptisch *šôs*) kombinieren, für welche das hebräische שֹׁסֶה „Räuber“ (vgl. Müller AE 131), aber auch das ägyptische (denominative?) *šꜣśj* „wandern, durchwandern“ zu vergleichen ist. Sodann aber ist mit diesen Bedeutungen vielleicht geradezu das *ʿābir* = *ʿIbrî* selbst auch etymologisch zusammenzustellen:

√עבר „der (die Wüste oder das Land[1]) durchzieht“ (vgl. Spiegelberg, Der Name der Hebräer, OLZ ’07 618f.). Greifen wir also auf diese sicher mögliche appellative Deutung des Namens der Hebräer zurück, so ergibt sich von hier aus die Möglichkeit, daß sich *SA. GAZ* und *ḫa-bi-ru* einfach zu einander verhalten, wie Ideogramm und phonetische Lesung[2]. Doch ist es bei Völkernamen immer geraten, aus allem anderen eher, als aus vermeintlichen Etymologien — und mögen sie noch so verlockend erscheinen — Schlüsse zu ziehen.

Die Identität der *SA. GAZ-Ḫabiru* mit *ʿEber-ʿIbrîm* also vorausgesetzt, erhalten wir hier die Bestätigung, daß „Hebräer“ in der Tat ein sehr viel weiterer Begriff ist als „Israelit“. Wir erhalten sodann einen ganz kurzen Einblick in die Geschichte dieser in der Amarna-Zeit offenbar noch nicht ganz zur Ansässigkeit gelangten Semitenschicht, in ihre Stellung zu *Amurru* und vor allem zu *Ḫatti*.

Dann bleiben aber noch zwei wichtige Fragen übrig. Nämlich erstens die Stellung dieser Volksschicht zur früheren Semitenschicht der Amoriter und zur späteren Semitenschicht der Aramäer. Hierüber können wir uns kurz fassen. Sprachlich gehören die Hebräer noch auf die Seite der amoritischen Schicht, geschichtlich bereits zur aramäischen. Eine Analogie bilden ein Jahrtausend später z. B. die Nabatäer: sprachlich gehören sie noch zur aramäischen Schicht, geschichtlich bereits zur arabischen. Die sprachlichen Übergänge der semitischen Volksschichten auf dem Boden Kanaans erfolgten allmählich, nicht katastrophal. Noch die Sengirli-Inschriften beweisen die Allmählichkeit des Übergangs: die zweite (kürzere)

---

1) Vgl. hierzu auch Sayce, Exp. Times ʿ06/07 233, der auf die Wiedergabe des babylonischen *damqarum* „a commercial traveller“ durch *ibira* aufmerksam macht.

2) Somit erhielten wir die Gleichung: Babylonisches (Ideogramm *SA. GAZ* =) *ḫabbatum* = ägyptisches *š3św* = hebräisches *ʿābir* > *ʿōbēr*, *ʿēber*, *ʿibrî* = Volksname mit der ursprünglich appellativen Bedeutung „(Räuber,) Wanderer, Nomade“. Für die Lesung *ḫab(b)atum* des *SA. GAZ* = *(ḫ)abir(u)* lassen sich noch anführen: Kn. 299_{26} [amêlu] *SA. GAZ* [pl.] *-tum*, doch wohl = *ḫabbatum*; Kn. 162_{77} die Bezeichnung eines Führers dieser Leute als [amêlu] *ḫa-pa-du* = *ḫabatu* (vgl. „Sprache der Amarnabriefe“ § 5f. [1]!); 286_{56} das Wortspiel [amêlûtu] *ḫabiru ḫabat*. Kn. 207_{21} ist die Festsetzung der Glosse *ḫa-* . . . leider abgebrochen; $318_{11, 12}$ finden sich [amêlûtu] *SA. GA. AZ.* [pl] und [amêlûtu] *ḫa-ba-ti* nebeneinander.

Bar-Rekub-Stele zeigt ein auffallend reineres Aramäisch als die erste und als die Hadad-Stele des Panammu. Auch in ethnologischer Beziehung hatte Israel und die ihm nächstverwandten Stämme eine der religionsgeschichtlichen Mission entsprechende eigenartige Stellung: durch seine Sprache war es nach rückwärts verknüpft in der Weltgeschichte und durch seine geschichtliche Stellung nach vorwärts. In keiner Weise zu unterschätzen ist sodann bei den Hebräern (wie Assyrern!) die Wahrscheinlichkeit der nichtsemitischen Blutbeimischung (vgl. Winckler, KAT 33). Doch ist die durch H. St. Chamberlain (Grundlagen des XIX. Jahrhunderts I 357ff.) voreilig popularisierte Auffassung der „Hebräer" als geradezu eines Mischungsprodukts zwischen „Semiten" und „Hethitern" noch in keiner Weise spruchreif.

Sodann aber handelt es sich um das Verhältnis dieser *SA. GAZ-Ḫabiru* — ihre Identität mit den „Hebräern" also vorausgesetzt — zu den Israelstämmen. Folgendes ist ohne weiteres klar: sind die *Ḫabiru*-Leute identisch mit den *SA. GAZ*, so ist die volle Gleichsetzung beider mit den Israelstämmen ausgeschlossen. Denn letztere haben natürlich nie Fürsten der Amoriter, mit einer Hauptstadt im Libanongebiet, Gefolgschaft geleistet gegen die phönizischen Städte oder gar mit ihren „Göttern" eine Rolle spielen können in Verträgen zwischen Mitanni und Ḫatti. Doch andrerseits: mag „Hebräer" ein noch soviel weiterer Begriff sein als „Israeliten" — bei Hebräern innerhalb Kanaans bleibt es denn doch das Nächstliegende, eben an die Israeliten zu denken. Das Problem ist somit nach dem soeben Dargelegten zwar einzuschränken, aber bleibt in eingeschränkter Form noch immer aktuell: besteht die Möglichkeit einer Identifikation — nicht der *SA. GAZ*-Leute in ihrer Gesamtheit — wohl aber der *Ḫabiru*-Leute der Briefe aus Jerusalem und der *SA. GAZ* der aus dem eigentlichen Kanaan stammenden Briefe mit den Israelstämmen oder Hebräern im engeren Sinn?

Die Sache steht nun so: Von vorisraelitischen Hebräern in Kanaan, die eine so umfangreiche und kriegerische Bevölkerung gebildet hätten, erfahren wir aus sonstigen Quellen gar nichts. Auf die Patriarchen wenigstens zurückzugreifen, wird trotz Gen 14 und 48$_{22}$ nicht geraten sein, und die oben bei Gelegenheit der alttestamentlichen Quellen über die Hebräer

(S. 70f.) besprochenen Stellen 1 Sam 13 3, 14 21 sind viel zu unsicher. Lehnen wir die Gleichsetzung der zur Amarna-Zeit im eigentlichen Kanaan befindlichen „Hebräer" mit den Israelstämmen also ab, so geraten wir in Schwierigkeiten, welche, für den heutigen Stand unserer Kenntnis wenigstens, völlig unlösbar wären. Nehmen wir sie aber an, so erhalten wir für die Einwanderung und die älteste Geschichte der Israelstämme in Kanaan einen Anhaltspunkt von unschätzbarem Wert — der aber zeitlich weiter zurückliegt, als die traditionell gewordene Ansicht (vgl. oben S. 77) die Einwanderung der Israeliten in Kanaan anzusetzen pflegte.

Hier geht es dann wieder um die chronologische Frage. Wir haben im vorigen Abschnitt gesehen, daß das Zeugnis der ägyptischen Inschriften die traditionelle Ansetzung des Exodus unter Pharao Mernephtah in keiner Weise empfiehlt. Denn Mernephtah bekämpft ein Volk *Israel* auf seinem Feldzug nach Palästina, und schon sein Großvater Seti I kämpft in Kanaan mit den *Šaśu*, deren Identität mit den *SA. GAZ*-Hebräern wir im vorliegenden Abschnitt näher zu begründen versuchten. Mernephtah kann also der Pharao des Auszugs nicht sein.

Den radikalsten, aber geistreichsten Versuch einer Lösung dieser Schwierigkeit bedeutet die Hypothese Eerdmans' (Alttestamentliche Studien II '08). Sind die Israelstämme — die Teilungshypothesen lehnt Eerdmans ab (a. a. O. 59 ff.) — überhaupt erst nach der Zeit des Mernephtah aus Kanaan nach Ägypten eingewandert[1], so steht nicht das mindeste Hindernis dagegen im Wege, daß Mernephtah, und auch Seti I, sie noch in Kanaan hätten bekämpfen können. Zwar könnte es sich in der Zeit vor dem ägyptischen Aufenthalt erst um einen recht geringfügigen Stamm oder Stammesgruppe gehandelt haben — aber die ägyptische Erwähnung ist schließlich nur eine ganz gelegentliche. Doch ganz anders liegt der Fall, wenn die schon 150 Jahre vor der Zeit Mernephtahs im Gebiet des eigentlichen Kanaan hausenden *Ḫabiru*- und *SA. GAZ*-Leute mit den Israelstämmen identisch sind. Denn dann erhalten wir eine fortlaufende Reihe von außerbiblischen Er-

1) Nämlich zur Zeit der vermeintlichen Wirren während des Überganges von der 19. zur 20. Dynastie: Eerdmans a. a. O. 67 ff., vgl. aber dazu oben die 2. Anm. auf S. 80.

wähnungen Israels, von der Amarna-Zeit an, über Seti I, bis hinunter zu Mernephtah. Daß aber die Israelstämme bereits so lange vor ihrer Einwanderung nach Ägypten eine solch' bedeutende Rolle in Kanaan gespielt hätten, ist, wie gesagt, nicht anzunehmen.

Das Zeugnis der alttestamentlichen Chronologie weist in eine andere Richtung. Niemand kann leugnen, daß die Angaben des AT einer Ansetzung der Einwanderung der Israelstämme in Kanaan in die Jahrzehnte vor der Amarna-Zeit (Amenophis IV etwa 1375—1360!) zum mindesten nicht widersprechen.

Anm. Vgl. die Kombination der Stellen bei Ed. König, Geschichte des Reiches Gottes '08 38f. Hiernach fiele die Einwanderung, unter Mitberücksichtigung der vierzig Wüstenjahre, in das Jahr 1414. Wenn König aber a. a. O. 51, mit Berufung auf C. Bezold, die Amarna-Zeit auf „um 1500“, also mehr als hundert Jahre zu früh, ansetzt, so erschwert dieser chronologische Irrtum die richtige Lösung unseres Problems. Die Regierungszeit der Pharaonen der achtzehnten Dynastie steht für Thutmoses III beinahe bis auf den Tag genau (3. Mai 1501 —17. März 1447), für seine Nachfolger Amenophis II, Thutmoses IV, Amenophis III und IV dagegen mit einem Spielraum von keinesfalls mehr als einem Jahrzehnt fest[1].

Hätten wir freilich weiter nichts als die runde Zahlenangabe von 480 = 40 × 12 Jahren in 1 Reg 6 1, sowie das künstliche Zeitschema im Rahmen des Richterbuches, so wäre der Zweifel, welcher Wert diesen hohen Zeitbestimmungen beizumessen ist, nicht zu beseitigen. Für ganz bedeutend wertvoller aber halten wir die Angabe in Jdc 11 26: die Ansetzung der Dauer von Israels Ansässigkeit im Ostjordanland bis zur Zeit des Richters Jefta auf 300 Jahre. Eerdmans hält diese seiner Theorie direkt widersprechende Angabe für nicht der Erwähnung wert. Und doch kann das Stück, in dem sie sich findet, nicht zu jung sein. Es paßt nicht in seinen Rahmen, der es an den Ammoniterkönig gerichtet sein läßt (vgl. oben S. 58); also ist es älter als der Rahmen und nicht eine ad hoc gemachte Interpolation; auch die Widersprüche und Erweiterungen gegenüber Num 21 und Deut 2 erklären sich am besten bei Annahme einer selbständigen Quelle. Vor allem aber verrät V. 24 eine urwüchsige religiöse Anschauung, die

---

1) Vgl. Ed. Meyer GA I² § 163; Breasted, Ancient Records I 46; Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln, Einleitung S. 26ff.

jede Ansetzung in zu späte Zeit verhindert. Für die Ausscheidung der Zahlenangabe in V. 26 allein (Moore, Nowack) vermögen wir nicht den Schatten eines Grundes einzusehen.

Zum chronologischen Argument aber tritt kräftig ein zweites. Zwar ist es ein Argumentum de silentio, doch in diesem Fall nicht ohne Wert.

Leider bieten gerade die eigentlich palästinensischen Briefe des Amarnafundes meist nur den Namen ihres Absenders, nicht den seiner Stadt. Wir wissen nicht, welches die Städte der *Lab'aja*, *Milk-ili*, *Šuwardata*, *Šubandu*, *Dagan-takala* usw. waren. Doch bleibt auffallend, daß die Städte, welche genannt werden, gerade solche sind, die von den Israeliten nie oder (Jdc 1!) erst spät erobert werden: meist Städte des Küstengebiets *(Byblos, Irqata, Beirut, Ṣidon, Tyrus, Akko, Ašqalon)*; dann *Megiddo*, *Gezer*, *Lakiš* und vor allem die erst durch David eroberte Jebusiterstadt *Jerusalem*. Wo bleiben die alten großen Kultstätten des Landes, wo das altheilige *Bethel*, wo *Ḫebron* und *Be'eršeba'*, wo *Šiloh* und *Gib'on?* Natürlich kann Zufall im Spiel sein. Aber die Lösung liegt nahe: aus diesen Städten haben wir keine Briefe, weil sie eben bereits zur Amarnazeit durch die Israeliten besetzt waren. Diese aber hatten (unter dem Schutz des Hittiterreichs?) keinen Anlaß, mit dem Pharao zu korrespondieren oder sich um seine Scheinherrschaft zu kümmern.

Diese zunächst auf das Schweigen der Quellen gegründete Vermutung läßt sich durch eine positive Angabe ergänzen. Neben Jerusalem war *Sichem* in der alten Zeit die bedeutendste Stadt Palästinas. Das Gebiet von *Sichem* muß nach dem AT eines der ersten gewesen sein, in welchem sich die Israelstämme festgesetzt haben (vgl. Gen 34, 48 22; Jos 24; Jdc 9). Nun wird *Sichem* in der Tat ein einziges Mal in den Amarnabriefen erwähnt: *mâtu ša-ak-mi*, Kn. 289 23. Das Landesdeterminativ widerspricht der Gleichsetzung mit שכם nicht: auch Jerusalem erhält es (vgl. Kn. 290 15). Diese Erwähnung bestätigt die soeben ausgesprochene Vermutung. Denn das Gebiet von *Sichem* befindet sich nach dieser Stelle in der Tat bereits im Besitz der *Ḫabiru*-Leute!

Die Stelle ist sprachlich schwierig. Mit Sicherheit folgt daraus, daß *Lab'aja* und das „Land" *Sichem* sich den Hebräern ergeben haben, und daß *ARAD-ḫiba* die Gefahr für Jerusalem

in erster Linie von dieser Seite, also vom Norden her, fürchtet. Daß vom Süden noch keine oder geringere Gefahr droht, ergibt sich auch aus Kn. 288_{26-28} (vgl. die richtige Übersetzung bei Gressmann-Ungnad, TuB I 133): „Bis zu den Ländern von *Šêri* (= Seʿir, Edom, vgl. KAT 201) und bis *Ginti-kirmil* (= גת כרמל, wohl das *Karmel* südlich von Hebron, KAT a. a. O.) geht es wohl *(šalmu)* allen Landesfürsten; aber gegen mich besteht Feindschaft“.

Wer ist *Lab'aja?* Nach der Rolle zu urteilen, die er in den mittel- und südpalästinensischen Briefen spielt, war er neben *ARAD-ḫiba* von Jerusalem einer der einflußreichsten Stadtfürsten dieser Gegend. Somit liegt es nach unserer Stelle Kn. $289_{22,23}$ sehr nahe, in ihm den Stadtfürsten von *Sichem* zu vermuten. Interessant ist dann übrigens die Beobachtung, daß zur Amarnazeit die Fürsten der beiden Hauptstädte Palästinas, Jerusalem und Sichem, Nicht-Semiten gewesen wären (vgl. dazu oben S. 14f.). Nachdem er seine Stadt, wohl ohne Kampf (Kn. $252_{9,17}$f.), den Feinden übergeben hat, zieht sich Lab'aja nach *Gezer* zurück (Kn. 253_{21}f., 254_{21}f.), welche Stadt gleichfalls durch die „Hebräer“ *(SA.GAZ*, Kn. 299_{23}f.) bedroht wird, sich aber nach Jdc 1_{29} gegen die Israelstämme gehalten hat, ebenso wie auch *Megiddo* (Kn. 243_{19}f. vgl. mit Jdc 1_{27}), *Bêt-še'an* (Kn. 289_{20} „in *Bēt-šāni* liegt eine [ägyptische] Besatzung“, vgl. mit Jdc 1_{27}) und *Jerusalem* selbst (Jdc 1_{21}). Die Übereinstimmung der Angaben der Amarnabriefe mit denen von Jdc 1 ist nach der negativen wie nach der positiven Seite hin auffallend.

Nun sprechen aber zwei gewichtige Gründe gegen eine so frühe Ansetzung der Einwanderung der Israeliten in Kanaan. Der erste ist wieder ein Argumentum de silentio: das vollständige Schweigen sämtlicher alttestamentlicher Quellen über eine ägyptische Oberherrschaft in Palästina während und nach der Einwanderung der Israelstämme. Niemand könnte aus dem AT ahnen, daß das Kanaan der Josua- und der älteren Richterzeit eine ägyptische Provinz ist, regiert von ägyptischen Beamten, das Durchzugsgebiet ägyptischer Heere in ihrem Kampf mit dem rivalisierenden Hittiterreich. Je höher hinauf in der Zeit wir die Einwanderung der Israeliten ansetzen, um so größer wird diese Schwierigkeit. Nur Eerdmans' Theorie löst sie radikal. Immer-

hin aber läßt sich diesem Argumentum de silentio ein anderes gegenüberstellen: die Nichterwähnung der Philister in den alttestamentlichen Quellen für die Zeit der Einwanderung und für die ältere Richterzeit. Wer die Einwanderung spät ansetzt, müßte erwarten, daß der Ansturm der Seevölker damit im Zusammenhang gestanden oder wenigstens dabei eine Rolle gespielt hätte[1]. Bei früher Ansetzung dagegen erklärt sich diese Nichterwähnung ohne weiteres: der Einbruch der „Seevölker" erfolgt erst rund 150 Jahre nach der Amarna-Zeit!

Die zweite Schwierigkeit ist der Name der Stadt *Raᶜmses*, Ex 1 11. Doch wenn dieser bereits Gen 47 11 Anachronismus ist (was er wieder nur bei Annahme von Eerdmans' Theorie nicht wäre), so kann er es Ex 1 11 auch sein. Außerdem aber macht die Form des Namens רעמסס Schwierigkeit. Man erwartet für das *mś* in *Rᶜ-mś-św* — der Name Moses, מֹשֶׁה, enthält ja wahrscheinlich dasselbe Wort — die Umschreibung mit שׁ, nicht mit ס. In der Tat umschreibt die babylonische Rezension des Vertrages zwischen Ramses II und dem Hittiterkönig Ḫattušil (im Boghaz-köi-Fund, vgl. oben S. 21 Anm. 1) den Namen korrekt mit: *mRi-a-ma-še-ša.*[2]

Wägen wir abschließend die Hauptargumente gegen einander ab. Für späte Ansetzung des Exodus und der Einwanderung sprechen die Nichterwähnung der ägyptischen Herrschaft über Kanaan im AT und die Nennung der Stadt *Raᶜmses* Ex 1 11. Für frühe Ansetzung aber sprechen die chronologischen Angaben des AT (vor allem Jdc 11 26!), das *Israel* des Mernephtah, die *Šaśu* des Seti I, die *Ḫabiru*- und *SA. GAZ*-Leute der Amarnabriefe. Dazu kommt — hierauf näher einzugehen, würde über den Rahmen unseres Themas hinausführen — das Vorkommen der (Stammes?)namen *Jaᶜqob-ʾel* und *Jošep(?)-ʾel* in der Palästinaliste Thutmoses' III und die Verknüpfung des Exodus mit der Vertreibung der „Unreinen", d. i. der Hyksos, in den Quellen der hellenistischen Zeit. Unseres Erachtens unterliegt es keinem Zweifel,

---

1) Die einzige Stelle, die man hierfür vielleicht heranziehen könnte (vgl. oben S. 70), Num 24 24, ist in die Form einer Zukunftsdrohung gekleidet.

2) Vgl. H. Ranke, Keilinschriftliches Material zur altägyptischen Vokalisation '10 18; F. Graf Calice, Der Name Ramses in ZÄg XLVI, '09 110 f.

daß sich das Zünglein der Wage zu Gunsten der frühen Ansetzung neigt. Ob aber die endgiltige Erledigung jener beiden Gegenargumente nicht vielleicht doch auf dem Wege einer Teilungshypothese zu suchen ist: das ist eine Frage, die wir endgiltig nicht zu entscheiden wagen.

Eines aber steht unseres Erachtens fest: Jede Annahme einer direkten gegenseitigen Beziehung zwischen dem Werk des Moses und dem des ägyptischen Ketzerkönigs der Amarnazeit, des vierten Amenophis, führt in die Irre. Mögen sich in späterer Zeit formale Beziehungen finden — die Anklänge von ψ 104 an den Sonnenhymnus des Amenophis sind unverkennbar und schwerlich zufällig — Jahwe, der Donnerer und Gesetzgeber vom Sinai ist eher alles andere als die innerweltliche, lebenspendende und lebenerhaltende Sonnenscheibe des bei allem Fanatismus schlaffen Naturphilosophen von Tell-el-Amarna! Diese Erwägung leite uns hinüber zur zusammenfassenden Erörterung religionsgeschichtlicher Fragen.

V.

Synkretismus und Mosaismus.

Der Erforscher des Urchristentums darf sich nicht beschränken auf die Quellen der apostolischen Zeit und auf die Entwicklung der alttestamentlichen Religion und des Judentums, als dessen legitime Fortsetzung das junge Christentum sich fühlt. Das Urchristentum als geschichtliche Erscheinung in geschichtlichem Rahmen zu verstehen, ist für ihn ein doppeltes Verfahren nicht nur möglich, sondern nötig. Er kann zurückschreiten, und er kann vorschreiten. Er kann seinen Standpunkt da nehmen, wo sicher gleichzeitige Quellen reichlich zu strömen beginnen, zur Zeit der werdenden altkatholischen Kirche, und von da zurückschreiten in die Urzeit der apostolischen Gemeinde. Oder aber er kann ausgehen vom Synkretismus des niedergehenden Römerreiches und von dort vorschreitend die Entstehung der christlichen Kirche zu verstehen suchen, in ihrer Ähnlichkeit und in ihrem

überragenden Unterschied von den mannigfachen Gebilden dieser religiös bewegten Zeit.

Ähnlich die Religion Israels. Die Erforschung ihrer Ursprünge kann sich nicht beschränken auf die literarkritische Untersuchung der Quellen für die Religionstiftung des Moses und der Religion der „Väter“, als deren Fortsetzung jene sich gibt. Die Religion Israels als historische Religion in geschichtlichem Rahmen zu verstehen, ist ein doppelter Ausgangspunkt möglich. Entweder nämlich von da, wo eine neue Entwicklung einsetzt und wo die gleichzeitigen Quellen reichlicher zu fließen beginnen: bei den Propheten und Geschichtsschreibern der früheren Königszeit. Von dort gilt es, vorsichtig zurückzuschreiten in das Dunkel der mosaischen Periode. Das ist die Methode, die bereits 1869 der große A. Kuenen in „De Godsdienst van Israel“ am mustergiltigsten angewandt hat; aber auch ihre Einseitigkeit ist vielleicht eben deshalb nirgends so deutlich. Oder aber es gilt, einzusetzen bei den Religionen der vorisraelitischen Bevölkerungen Vorderasiens mit ihrer einheitlichen, babylonisch gefärbten Kultur. Diese Methode hat bekanntlich H. Winckler am einseitigsten durchgeführt, die Religion Israels nivellierend und zur Domäne der altorientalischen Weltanschauung machend. Berücksichtigung beider Methoden dürfte zur Vermeidung der Einseitigkeit beider beitragen.

Mit der zweiten dieser Methoden haben wir hier zu tun. Es gilt wohl zu unterscheiden zwischen der verhältnismäßig jungen Volksschicht der „Hebräer“, zu welcher Israel gehört, und den Völkern des vorisraelitischen Kanaan. Letztere nun bilden keine Einheit. Zwar haben die aufeinanderfolgenden Semitenschichten der Amoriter, Aramäer, Araber, soweit unsere geschichtliche Kenntnis reicht, in Syrien und Palästina immer den Grundstock der Bevölkerung gebildet. Aber mit Bestimmtheit lässt sich bereits heute auf Grund des dargelegten Quellenmaterials sagen: eine rein semitische Periode kennen wir in diesen Ländern nicht. Zur Zeit der Einwanderung Israels so gut wie zur Zeit Jesu Christi und so gut wie heute standen diese Länder unter nicht-semitischen Fremdherrschaften, waren durchsetzt mit nicht-semitischen Bevölkerungsschichten, waren unter dem Einfluß nicht-semitischer Kulturen. Wie im Blitzlicht erleuchten die

Amarnabriefe die Zustände um die Zeit der Einwanderung. Vorher, nachher sind weite Strecken noch dunkel. Aber das Licht genügt, deutlich erkennen zu lassen: in diesen Ländern wohnte auch damals keine Volkseinheit, sondern ein *Völkergewirr*. Semiten von einer älteren Schicht mit einer großen Vergangenheit — Semiten von einer jüngeren Schicht mit einer großen Zukunft — Hethiter von wahrscheinlich zwei verschiedenen Schichten bis in den äußersten Süden des Landes hinunter — Arier von der iranischen Schicht — das Land selbst ein Spielball in der Politik zwischen den Weltreichen der Ägypter und Hittiter — bis anderthalb Jahrhunderte nach der Amarnazeit ein Ansturm der Indoeuropäer deren Macht bricht und der jungen Semitenschicht für einige Jahrhunderte den Weg zur Herrschaft bahnt. Was aber das Unerwartetste ist: über diesem Völkergewirr liegt ein einheitliches Band; dieses einheitliche Band ist seine gemeinsame Kultur; das Gepräge dieser Kultur ist *babylonisch*.

Babylonisch ist die Diplomatensprache. Die babylonischen Mythen werden in Ägypten gelesen. Nicht nur der Pharao korrespondiert mit seinen kanaanäischen Untertanen und den ihm befreundeten Souveränen auf babylonisch — mag es ein Kauderwelsch sein — auch untereinander korrespondieren die Stadtfürsten des Taʿanek-Fundes in dieser Sprache. Der Briefwechsel zwischen der Gemahlin des Hittiterkönigs Ḫattušil mit der Gemahlin Ramses' II. erfolgt auf Babylonisch.[1] Hittiter und Mitannis schreiben sogar ihre eigenen Sprachen in Keilschrift. Kanaanäer führen babylonische Namen, schreiben ihre Götter mit babylonischen Ideogrammen. Und dabei ist in dieser Zeit Babel selbst ein Kleinstaat, unter der Fremdherrschaft der Kossäer und bald der Assyrer. Aber auch deren Kulturen sind — babylonisch. Haben alle diese Völker ihre Eigenarten aufgegeben? Hat das kleine Babel sie alle in eherne Banden geschlagen?

Ein gutes Jahrtausend später sind dieselben Länder *hellenistisch*. Hellenisch ist die Diplomatensprache, die Schriftsprache, die Sprache der Gebildeten unter einander, in weitestem Umfang. Hellenische Mythen, hellenische Götternamen sind überall verbreitet, werden mit den einheimischen iden-

---

1) Winckler, MDOG Dez '07 21, 28.

tifiziert, konfundiert. Das Hellas dieser Zeit ist ein zerrissener Kleinstaat, unter der Fremdherrschaft der Makedoner, dann der Römer. Aber auch deren Kulturen sind hellenisch.

Man möchte dieselbe Frage stellen. Aber hier erlauben die Quellen einen schärferen Einblick in den wahren Sachverhalt. Die hellenische Kultur ist nur éine Decke. Der unverfälschte alte Orient mit seinem Völkergewirr steckt darunter. Die Einheit ist allerdings vorhanden. Nur ist diese Einheit nicht klassisches Hellenentum, sondern hellenisch gefärbter Synkretismus.

Von dieser Analogie aus läßt sich Stellung gewinnen zu jenem „Panbabylonismus". Auch hier ein Synkretismus; auch hier unter der Decke babylonischer Kultur die alten Volkseigenarten! Der Einwand, die hellenische Kultur sei der semitischen Volksart fremd, die babylonische echt semitisch, ist nicht stichhaltig. Die „sumerische Frage" kann hier nicht aufgerollt werden. Aber semitisch ist die babylonische Kultur wohl auch nicht. Und außerdem handelt es sich beim Synkretismus gar nicht allein um Semiten.

Mit Recht unterscheiden wir den mehr oder weniger hellenisch gefärbten Synkretismus als „Hellenismus" vom klassischen Hellenentum. Will man also den mehr oder weniger babylonisch gefärbten Synkretismus der Amarna- und Boghazköi-Zeit bewußt und deutlich als „Babylonismus" vom echten, klassischen Babyloniertum unterscheiden, so ist gegen diesen Sprachgebrauch nichts einzuwenden. Doch bliebe der Ausdruck „Panbabylonismus" mißverständlich. Denn keineswegs haben die babylonische Kultur, die babylonische Religion, das babylonische Weltbild alle übrigen Faktoren absorbiert.

Das große Verdienst Hugo Wincklers wird bleiben, ein wichtiges Element der antiken Weltanschauung in der Formel Himmelsbild = Weltenbild, Makrokosmos = Mikrokosmos aufs neue klar herausgearbeitet zu haben. Etwas anders nun stände die Sache, um die es sich uns hier handelt, ließe sich dieser große Grundgedanke von der inneren Entsprechung, von der Harmonie des Kosmos in Raum (Himmels- und Weltbild) und Zeit (Kalender und Kreislauf) in der Tat als ursprünglich und spezifisch babylonisch nachweisen. Mit anderen Worten: wäre überall, wo wir diesen Grundgedanken finden, auch zugleich und schon deshalb eine direkte baby-

lonische Beeinflussung zu konstatieren, so erschiene der babylonische Faktor in der Weltanschauung der Antike — und nicht allein in dieser[1] — allerdings so überragend, daß er die Bedeutung des hellenischen Faktors innerhalb des Hellenismus unvergleichlich überträfe. Dieser Nachweis aber ist nicht geführt worden und kann nicht geführt werden. Kaum soviel ist heute mehr richtig, daß sich dieser Gedanke zeitlich zuerst in babylonischen Quellen nachweisen ließe. Die Anschauung vom himmlischen, dem irdischen entsprechenden, von der Milchstraße wie vom Nil durchzogenen Ägypten findet sich wahrscheinlich bereits in den ägyptischen Pyramidentexten. Einheit der Kultur erleichtert die Verbreitung von solchen gleichsam das Gerüst der Weltanschauung bildenden großen Grundgedanken — aber aus ihnen allein direkte Beeinflussungen und Abhängigkeiten zu erschließen, ist falsch[2].

Anm. Vgl. das wichtige Zugeständnis von A. Jeremias, das sehr geeignet ist, einer Verständigung den Weg zu bahnen: „Der Panbabylonismus (das unglückselige Wort stammt von unseren Gegnern) will nachweisen, daß die Lehre von einer prästabilierten Harmonie zwischen himmlischem und irdischem Geschehen, die z. B. die Motivenreihe des Erlösererwartungsmythus geschaffen hat, in bestimmter Zeit durch die Welt gewandert sein muß. ‚Babylonisch' scheint diese Lehre zu sein, weil sie eine Heimat voraussetzt, in der die Sternkunde Kulturgrundlage war, was für Babylonien (‚chaldäische Weisheit') zutrifft. Der Nachweis einer anderen Urheimat . . . würde an der These selbst nichts ändern" (ThLz 1911, 3). Die Forderungen, die sich als Grundlage der Verständigung aufstellen ließen, wären somit: Verzicht auf das mißverständliche Schlagwort „Panbabylonismus" und seine Ersetzung durch einen allgemeineren Ausdruck wie „Entsprechungstheorie" oder „Entsprechungslehre"; und: Selbstbeschränkung der Forschung auf das erstaunlich reiche Tatsachenmaterial, unter einstweiligem Verzicht auf Spekulationen über eine Urwanderung des Grundgedankens und seiner Mythen aus einer Urheimat in vorgeschichtlicher Zeit.

Wir fassen zusammen: In Syrien und Kanaan wohnt zur Zeit der hebräischen Wanderung ein Völkergewirr und

1) Vielmehr gäbe es dann überhaupt nichts reiner „babylonisch" Gedachtes als z. B. Schellings Identitätsphilosophie und Fechners Psychophysik (vgl. Falckenberg, Geschichte der Neueren Philosophie[5] '05 397, 532).

2) Eine schlagende Analogie bietet hier die Herrschaft des Entwicklungsgedankens über die Menschheit in der zweiten Hälfte des abgelaufenen Jahrhunderts.

herrscht ein Synkretismus, den wir nach seinem Grundton als „Babylonismus“ zu bezeichnen das Recht haben.

Nun handelt es sich zweitens um die jüngere Volksschicht der Hebräer und um die in ihrer Mitte erstandene Religion Israels. Deren Entstehung erfolgt abseits von den Zentren jenes Synkretismus und (relativ) unabhängig von ihm und also auch von dem ihn beherrschenden babylonischen Faktor. Der „Babylonismus“ allein erklärt nie und nimmer die Entstehung der Religion Israels.

Winckler ist hier konsequent. Die monotheistische Bewegung, welche der Jahwereligion zugrunde liegt, ist den Israelstämmen „von den Kulturmittelpunkten gebracht worden, wo der Menschengeist die Ergebnisse eines hochentwickelten Wissens rastlos mit allen Erscheinungen der umgebenden Welt zu vereinigen bemüht war, und wo neue Anschauungen gegen alte kämpften“ (KAT 209). Abrahams Verknüpfung mit Ur und Ḫarran, Josefs Verknüpfung mit Ägypten, Moses' Verknüpfung mit dem nordarabischen „Kulturstaat“ Muṣri werden hierfür ins Feld geführt[1].

Diese Anschauung, deren Begründung aus den alttestamentlichen Quellen nur eine scheinbare ist (vgl. Jos 24 2 E, Ex 6 3 P), verkennt nicht nur die Eigenart des religiösen Faktors, sondern wird vor allem der Bedeutung der Person des Religionstifters für eine geschichtliche Religion in keiner Weise gerecht. Nicht um ein an den Brennpunkten der Kultur zu erkämpfendes intellektuelles „Wissen“ im Sinne der Weltanschauung handelt es sich hier, aber auch nicht um den vagen „Menschengeist“ im allgemeinen, sondern es handelt sich um den Geist eines ganz bestimmten Mannes, welchem es geschenkt ist, die Geheimnisse Gottes anders und tiefer als seine Zeitgenossen zu erfassen und sein ganzes träges und widerstrebendes Volk in seine Bahnen zu reißen. In diesem Sinne ist göttliche Offenbarung ein Vorgang zwischen der Einzelseele und ihrem Gott. Keine Geschichtsforschung kann diesen Vorgang zergliedern. Aber keine Geschichtsforschung, welche diesen Vorgang ignoriert, wird jemals einer geschichtlichen Erscheinung wie der Religion Israels gerecht werden. Mit vollem Recht läßt sich sagen:

---

1) Vgl. auch „Abraham als Babylonier, Joseph als Ägypter“ '03.

wäre uns von Moses auch gar nichts überliefert, so würde Israels Geschichte doch solch einen Mann postulieren. Wer die Person des Religionsstifters aus einer geschichtlichen Religion streicht, verschließt sich den Weg zu ihrem Verständnis.

Aber Wincklers Auffassung streitet an diesem Punkt nicht nur gegen das Wesen der Religion, sondern auch gegen die Analogie der Geschichte. Noch keine von den großen religiösen Bewegungen der Menschheit nahm ihren Ausgang von den Brennpunkten der Kultur. Natürlich hängt diese Tatsache mit der Verknüpfung mit der Person des Stifters eng zusammen. Das Christentum ersteht in Galiläa, nicht in Jerusalem oder Rom; der Islam in Mekka, nicht in Alexandrien oder Byzanz; die Reformation in Wittenberg, nicht in Rom oder Paris. Moses flieht nach der alttestamentlichen Überlieferung vom ägyptischen Hof in die Wüste und empfängt dort erst die Weihe zum Religionsstifter. Die Entstehung der israelitischen Religion ist geknüpft nicht an Memphis oder Babylon, sondern an den Sinai und an Qadeš.

Hier befinden wir uns abseits von den Zentren der Kultur, abseits vom Völkergewirr Kanaans. Was vom „Babylonismus" hierher reichte, waren jedenfalls nur gebrochene Strahlen. Klarer über diesen letzteren Punkt werden wir allerdings erst sehen, wenn Altarabien in hoffentlich nicht zu ferner Zukunft seine Geheimnisse etwas deutlicher entschleiert hat. Die Resultate von Eduard Glasers letzter Reise harren seit 1894 der Bearbeitung.[1] Erst wenn diese erfolgt ist, darf die Wissenschaft sich rühmen, Israels Religion innerhalb weniger Jahrzehnte von allen Seiten umspannt zu haben: Ägypter im Westen,

---

1) Diese Bearbeitung, eines der wichtigsten Desiderata auf dem Gebiet unserer Wissenschaft, wurde im Januar 1911 durch Horace Ritter von Landau's hochherzige Schenkung an die kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Wien ermöglicht und wird hoffentlich bald erfolgen. Aber auch die endliche Bearbeitung und Herausgabe des noch ungleich umfangreicheren Boghaz-köi-Fundes scheint bisher in erster Linie an finanziellen Schwierigkeiten gescheitert. Immer aufs neue muß darauf hingewiesen werden, was für ein Schatz hier bereits gehoben ist und nun schon seit mehreren Jahren seiner Verwertung durch die Wissenschaft harrt. Wird es die deutsche Wissenschaft sein? Oder wird es auch hier schließlich heißen: „Amerika, du hast es besser als unser Kontinent, der alte . . ."?

Babylonier im Osten, Hittiter und Mitannis durch Hugo Wincklers Verdienst im Norden — aber gerade für die junge Semitenschicht und für Israels Wüstenreligion ist das wichtigste der Süden. Wann werden wir endlich das nähere über das Volk wissen, das „Leviten“ und „Levitinnen“ kennt und in der Technik des Kultus mit Israels priesterlichem Gesetz so merkwürdige Übereinstimmungen zeigt?[1]

Den Propheten erscheint die Wüstenperiode als das Ideal der goldenen Urzeit entschwundenen Glückes, das aber in der Endzeit zurückkehren soll. „Ich gedenke dir die Minne deiner Jugend, die Liebe deines Brautstandes, als du mir folgtest durch die Wüste, durch unbesätes Land; heilig ist Israel Jahwe, der Erstling seiner Ernte . . .“ (Jer 2 2f., vgl. Hos 9 10, 11 1 usw., aber auch Am 5 25, Jer 7 22). „Darum will ich sie locken und in die Wüste führen und ihr zu Herzen reden . . . daß sie dort willig werde wie zur Zeit ihrer Jugend und wie damals, als sie aus Ägypten heraufzog“ (Hos 2 16f). Zwischen der seligen Urzeit und der seligen Endzeit aber liegt Kanaan: der Bruch, die Verschuldung und die schreckliche Strafe. Die Frage, ob dieses prophetische Schema auf einer geschichtlichen Grundlage beruht oder aber durch die Annahme einer mehr oder weniger geradlinigen Entwicklung zu ersetzen ist: das ist das Hauptproblem der altisraelitischen Religionsgeschichte. Ist die Wüstenreligion Israels die normale Vorstufe der von den Propheten — gewiß nicht nur in ihren Auswüchsen — bekämpften Volksreligion Israels in Kanaan oder handelt es sich um einen tiefen Bruch? Ist die „Bauernreligion“ Kanaans die normale Weiterentwicklung der „Nomadenreligion“ der Wüste oder steht Israels Religion, Kultus und Kultur seit der Einwanderung unter ganz anderen Einflüssen, über die hinweg erst die Propheten wieder in die Wüstenzeit zurückgreifen, in welcher sie ihr Ideal[2] erkennen?

Das letzte und entscheidende Wort bei der Beurteilung dieses Problems gebührt von den zu Anfang dieses Abschnittes

1) Vgl. nunmehr auch P. Landersdorfer, Die Bibel und die südarabische Altertumsforschung (Biblische Zeitfragen 5/6) ’10 65ff. — Verlockend ist H. Grimme’s (OLZ ’10 57f.) Gleichsetzung des umstrittenen מדי in der Inschrift des ʿAmmi-saduqa (Landersdorfer a. a. O. 10f.) nicht mit den Medern und nicht mit der ägyptischen Polizeitruppe, sondern mit Midian.

2) Vgl. Hos 12 14, Deut 18 18.

skizzierten Methoden der ersten, also derjenigen, die von der Periode, über welche die uns erhaltene altisraelitische Literatur selbst ein absolut sicheres Urteil gestattet, zurückzuschreiten hat. Aber sie kann ihr Urteil nicht fällen, ohne die zweite Methode gehört zu haben, die von der Vorzeit und Umwelt Israels aus vorschreitet, und welcher wir hier gefolgt sind. In der Tat kommt auf die vorisraelitischen Bewohner Kanaans bei der Beantwortung dieses Hauptproblems sehr viel an. Sie sind es ja, deren höhere Kultur anerkanntermaßen die jüngere Semitenschicht besiegte, ihre Kulte und Religionen sind es, denen sich auch die Jahwereligion assimilierte, was die prophetische Reaktion und Reformation hervorrief.

Die Frage, um die es hier geht, ist also nicht die Religionsstiftung des Moses in ihrem Verhältnis zur prophetischen Bewegung selbst. Es handelt sich uns zunächst um die Zwischenstufe zwischen beiden. Waren Religion und Kultur des vorisraelitischen Kanaan so beschaffen, daß die ihnen assimilierte Volksreligion Israels als die normale Zwischenstufe einer geradlinigen Entwicklung von der Wüstenreligion zur prophetischen Bewegung aufgefaßt werden kann? Oder aber mußte diese Assimilation eine abseits, inmitten einer relativ niedrigeren Kultur, unter dem überragenden Einfluß einer religiösen Persönlichkeit erstandene religiöse Bewegung dermaßen in andere Bahnen lenken, daß auch wir uns die prophetische Auffassung eines Bruches, eines Abfalls, ja gleichsam eines Sündenfalls wieder anzueignen haben?

Soviel ist klar: Ist die Bevölkerung Kanaans ein friedliches, Israel nächst verwandtes und lediglich politisch zerrissenes Völkchen mit einer Bauernreligion und ziemlich rohen und urwüchsigen Kulten des Ackerbaus und des Naturlebens, so können diese allerdings als die normale Ablösung einer gleichfalls ziemlich roh gezeichneten Wüstenreligion gelten. Dieses Bild ist aber falsch. Syrien und Kanaan waren von jeher Spielball und Tummelplatz vieler Völker und hochgespannter Kulturen. Zur Zeit der Israelitenwanderung begegnen sich hier unter der einheitlichen Decke der uralten Kultur Babyloniens Hethiter, Ägypter und Arier mit der einheimischen Semitenschicht. An diesem Punkt ist die Anschauung der Kuenen, Wellhausen, Robertson Smith durch den Tell-el-Amarna-Fund widerlegt. Gegen primäre Geschichtsquellen läßt sich

nicht streiten. Vor ihnen beugt sich auch die geistreichste Geschichtshypothese in Demut.

Jeder Vergleich hinkt; jeder Analogieschluß ist gefährlich. Aber an diesem Punkt der Untersuchung kann uns die bereits oben herangezogene Analogie des Urchristentums und des Hellenismus unseres Erachtens nochmals einen Schritt weiter helfen. Allerdings zunächst nur in negativer Beziehung: jenes reichlicher mit Geschichtsquellen versehene Gebiet kann uns die Wege zeigen helfen, die auch auf unserem spärlicher bedachten Gebiet als Irrwege zu vermeiden sind.

Nicht nach Art und Entstehung wollen wir die Religion Israels mit dem Urchristentum vergleichen, sondern nach ihrer Geschichte innerhalb eines hier babylonisch, dort hellenisch gefärbten Synkretismus.

Das Urchristentum nimmt seinen Ausgang von Galiläa, abseits von den Brennpunkten der Kultur, zwar eng verknüpft mit einer älteren Entwicklungslinie (Religion Israels und Judentum), doch zunächst nur wenig und rein äußerlich beeinflußt von den Kulturen des Synkretismus (Hellenismus und Römerherrschaft). Die Übertragung in das Gebiet des hellenischen Geistes und des Synkretismus ergibt einen Bruch (Gnostizismus), neben welchem aber eine fortlaufende Entwicklungslinie bestehen bleibt, die schließlich in immer kräftigerer Reaktion in die Gesetzlichkeit der katholischen Kirche ausmündet.

Die Religion Israels nimmt ihren Ausgang vom Sinai und Qadeš, abseits von den Brennpunkten der Kultur, zwar eng verknüpft mit einer älteren Entwicklungslinie (Religion der „Väter"), doch zunächst nur wenig und rein äußerlich beeinflußt von den Kulturen des Synkretismus (Babylonismus und Ägypterherrschaft). Die Übertragung (Einwanderung) in das Gebiet des babylonischen Geistes und des Synkretismus ergibt einen Bruch (Israels Volksreligion), neben welchem aber eine fortlaufende Entwicklungslinie bestehen bleibt, die schließlich (in der prophetischen Bewegung) in immer kräftigerer Reaktion in die Gesetzlichkeit des Judentums ausmündet[1].

---

1) Das ausgearbeitete Gesetz steht also auch nach diesem Schema in beiden Fällen am Schluß. Aber es wird in die Urzeit verlegt. Auch hier eine gewisse Parallele: kein Apostolikum, keine Didache,

So wenig wie sich die christliche Religion allein als Produkt des Hellenismus verstehen läßt: so wenig auch die Entstehung der Religion Israels — wie der „Panbabylonismus“ will — allein als Produkt des Babylonismus. So wenig aber auch wie sich die Entstehung der christlichen Kirche allein aus dem Gnostizismus erklären läßt: so wenig die immer mehr auf eine „Kirche“ hinstrebende prophetische Bewegung allein aus der Volksreligion.

Geradlinige Entwicklung aber ist in beiden Fällen ausgeschlossen. Wir müssen den „Bruch“ anerkennen. Der Satz „natura non facit saltum“ bleibe auf Rechnung der Naturwissenschaft. In der Religionswissenschaft ist er vom Übel.

Die Aufgabe, die sich nun zunächst erhebt, wäre, den Synkretismus Kanaans zu zergliedern und jeden der Faktoren einzeln in seinem Einfluß auf die Volksreligion Israels zu untersuchen. Hier haben wir in bezug auf Hethiter und Amoriter bereits S. 29ff. und S. 45ff. einige Andeutungen zu geben versucht. Eine systematische Darstellung dürfte hier erst möglich sein, wenn in hoffentlich nicht zu ferner Zukunft die einstweilen in Konstantinopel deponierten mehreren tausend Keilschriftbruchstücke aus Boghaz-köi — einige dieser Tafeln übertreffen selbst die Mitanni-Tafel des Amarna-Fundes an Größe — ihr Material neben die 357 Stücke aus Tell-el-Amarna und die 12 Stückchen aus Taʿanak und die eine Tafel aus Lakiš[1] gestellt haben. Dann wird vor allem der Einfluß des Rätselvolks der Hittiter auf Kanaan und Israel deutlicher sein[2]. Dann wird sich auch vielleicht klarer her-

---

keine apostolischen Konstitutionen, die nicht als Urkunden der apostolischen Zeit — kein Bundesbuch, kein Deuteronomium, kein Priesterkodex, die nicht als Urkunden der mosaischen Zeit gelten oder sich geben. Doch andrerseits: kein apostolisches Zeitalter ohne Ansätze zu Bekenntnis, Geschichtsschreibung, Gemeindeordnung — Recht und Pflicht, im Sammelwerk des Pentateuchs echtes Gut des mosaischen Zeitalters zu suchen und zu finden.

1) Kn. Nr. 333; TuB I 127f.

2) Vgl. über diesen Einfluß einstweilen den wichtigen § 490 in Ed. Meyer's GA I², wo aber die Schlußworte (S. 656) für den ganzen Abschnitt und für alle Untersuchungen dieser Art gelten könnten: „Ob wir noch weiter gehen können . . . wird erst die Zukunft lehren; es ist schon ein großer Fortschritt, den erst die letzten Jahre möglich

ausstellen, ob die bereits in vorisraelitischer Zeit in Kanaan nachgewiesene arisch-iranische Schicht als glänzende Bestätigung der These Gressmanns[1] vom fremden, und dann wahrscheinlich iranischen Ursprung des älteren Schemas der israelitischen Eschatologie wird herangezogen werden können.

Eine Frage aber verlangt absonderliche Besprechung: in welcher Zeit gewann der Kleinstaat Babylonien solch überragenden Einfluß auf das Westland? Will man die Phantasie nicht jenseits aller Grenzen der heutigen historischen Kenntnis schweifen lassen, so bietet sich hierfür nur die zweite Hälfte des dritten Jahrtausends: Sargon von Akkad als terminus a quo, der Ausgang der ersten babylonischen Dynastie als terminus ad quem: vorher war die babylonische Kultur noch sumerisch, nachher haben wir bereits die Fremdherrschaften und Babel als Kleinstaat. Nun ist aber, wie wir gesehen haben (S. 36ff.), gerade die Periode der ersten Dynastie, in welche also diese Beeinflussung hauptsächlich fallen müßte, sehr wahrscheinlich nicht so sehr aufzufassen als eine Beherrschung der Amoriter durch die Babylonier, als vielmehr eine Beherrschung der Babylonier durch die Amoriter. Clay (vgl. oben S. 39f.) verlegte den Ursprung überhaupt der ganzen babylonischen Rasse und Kultur nach Amurru. Das ist eine Phantasie, die kaum Widerlegung verdient. Wohl aber erhebt sich hier nochmals die bereits S. 39 aufgeworfene Frage, ob das Verhältnis nicht wenigstens während der Blütezeit Babels unter der amoritischen Fremdherrschaft umgekehrt sein könnte: eine kulturelle Beeinflussung nicht Amurrus durch Babel, sondern Babels durch Amurru.

Aber auch diese Erwägung ist bei näherer Betrachtung falsch. Sie verwechselt kulturelle Beeinflussung und politische Beherrschung. Sowohl Götter wie Sprache haben die amoritischen Herrscher der Ḫammurapi-Dynastie, statt sie ihren babylonischen Untertanen aufzudrängen, vielmehr ihrerseits von ihnen entlehnt. Nicht Amoritisch („Kanaanäisch") wird in Amurru selbst und in den umliegenden Ländern die

---

gemacht haben, daß derartige Fragen überhaupt wissenschaftlich gestellt werden können."

1) H. Gressmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie '05 291 Anm. 2 (nach einer Vermutung Eichhorns).

Schrift- und Diplomatensprache, sondern Babylonisch. Wir haben eben auch hier wieder das ausgleichende Gesetz der Weltgeschichte, daß eine höhere Kultur ihrerseits ihre Sieger besiegt: wie die Kultur der Kanaanäer Israel, wie die Kultur der Sumerer die babylonischen Semiten. Alexander trug die hellenische Kultur bis an die Grenze Indiens. Aber deshalb stammt diese noch nicht von den Makedonern. Ḫammurapi war Amoriter und trug wie vielleicht kein anderer zur Verbreitung der babylonischen Kultur bei. Aber deshalb ist letztere noch nicht amoritisch.

Sachregister.

Personenregister.

A. Antike Personen.

B. Moderne Forscher.

Bibelstellen.

Deuteronomium

Josua

Richter

1 Samuel

2 Samuel

Errata: S. 46 Zeile 3 von unten lies „das“ statt „des“. — S. 54 Zeile 15 von oben lies 15 16 statt 15 6. — S. 67 Zeile 3 von unten lies V. 21 statt V. 23.





